TEMAS MEDIEVALES

2

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1992

TEMAS MEDIEVALES

2

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1992

Ilustración de tapa:

Diagrama del tímpano de la fachada oeste
Priorato de Villesalem (Vienne - Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

Temas Medievales

Publicación del Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director
Nilda Guglielmi

Consejo Consultivo
Michel Balard
(Universidad de París-I - Francia)
Franco Cardini
(Universidad de Florencia - Italia)
Salvador Claramunt
(Universidad de Barcelona - España)
Giovanni Cherubini
(Universidad de Florencia - Italia)
Léopold Genicot
(Universidad de Lovaina la Nueva - Bélgica)
Jacques Heers
(Universidad de París-Sorbonne - Francia)
Geo Pistarino
(Universidad de Génova - Italia)
Adeline Rucquoi
(C.N.R.S. - Francia)

Comité de Redacción
José Emilio Burucúa
Raquel Homet
Nelly E. de Iölster
Isabel Las Heras
Silvia Magnavacca
Ofelia Manzi

Secretario de Redacción
Ariel Guiance

Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquellos que se reciban por duplicado.

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (PRIMED)
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS (CONICET)

Directora: Dra. Nilda Guglielmi
Subdirectora: Dra. Raquel Homet
Secretario
Académico: Prof. Ariel Guiance

Correspondecia y suscripciones a:

Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED - CONICET)
Moreno 431 (1019) Buenos Aires, Argentina
Tel.: (01) 342-0281

Cheques o giros a la orden de: Nilda Guglielmi

Revista **Temas Medievales**
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-3094

Nuestro número anterior había tomado como eje el espacio. No podía estar ausente de la reflexión histórica el tema del tiempo, que hoy nos ocupa. El tiempo que vivieron los hombres medievales, el tiempo que contaron o crearon, el tiempo que les atribuimos. El tiempo de los hechos y de la narración, el tiempo mensurable y el ilimitado. El tiempo de la conmemoración, la *memoria* de genealogías y *costumbres*, de la heroicidad y de la fama. Un tiempo y una memoria conservados por las letras o por la plástica, para remediar la inmediatez del paso a través de los documentos protegidos o la piedra perdurable. Un tiempo devorador que angustió a poetas y mercaderes pues midió el trato comercial y los días del hombre.

Los autores de estas páginas podrán recoger los tiempos fuertes de experiencias místicas, de situaciones límites individuales y colectivas, la dimensión temporal de las gentes o del individuo, entender cómo una sociedad dada consideró las edades del hombre, cómo la dimensión *aetatis* determinó inserción social, poder, prestigio, gobierno... También reflexionarán acerca del tiempo del historiador, el tiempo que se propuso el análisis metodológico: hitos, cortes, cesura o extensión. Si aquí no se encuentran contempladas todas las posibilidades, el planteo en sí puede resultar fecundo para meditar sobre una de las coordenadas fundamentales en que se ha tejido el pasado y a través de las cuales se intenta desentrañarlo.

El tiempo que se va noche y día
sin reposar, sin detenerse,
que huye de nosotros con un paso tan aterciopelado
que parece siempre detenido
inmóvil en un mismo punto
de manera que no podemos concebir
lo que es el presente.

Guillaume de Lorris, ***Le roman de la rose***

Nilda GUGLIELMI

TIEMPO Y MEMORIA EN LA EDAD MEDIA

ACERCA DE FERNAND BRAUDEL Y LA *LONGUE DURÉE* TREINTA Y CINCO AÑOS DESPUES

FERNANDO DEVOTO
(Universidad de Buenos Aires)

Una editorial ha repropuesto a los lectores de habla castellana un conjunto de textos de Braudel que me recuerdan su célebre artículo de 1958: "Histoire et Sciences Sociales: la longue durée"[1]. Las recurrencias editoriales o los aniversarios constituyen pretextos usuales a los efectos de rediscutir algunos temas o problemas o, como en este caso, un concepto cuyo éxito -al menos discursivo- en los estudios históricos producidos en las últimas décadas, en especial en las historiografías francesa o de inspiración francesa, difícilmente sea necesario enfatizar.

Rastrear el momento de formulación de un concepto puede ser, ilusión historicista, un buen punto de partida para desentrañar los núcleos problemáticos de los que parte y a los que intenta dar respuesta. Dos estudiosos tan informados como Pietro Rossi o nuestro Angel Castellán han sostenido desde itinerarios intelectuales autónomos una interpretación convergente: la idea de *longue durée* formulada en aquel artículo de 1958 era una respuesta a las incitaciones que para el historiador francés presentaban el emergente estructuralismo en general y la obra de Levi-Strauss en particular[2]. Pensar una historia lenta, casi inmóvil, como la propuesta bajo el rótulo de la *longue durée*, sería así un resultado de las proposiciones o menos benévolamente de las férreas imposiciones que emergían desde otras ciencias sociales, en el contexto de un diálogo que a la vez era un debate y detrás del cual algunos han sugerido ver no sólo querellas teóricas sino un más prosaico conflicto en torno a proyectos alternativos de organización y control del conjunto de aquellas ciencias en los ámbitos académicos franceses de la posguerra[3].

En ese contexto, la perturbadora disciplina histórica, aquella "ciencia de los hombres en el tiempo" de Marc Bloch, expulsada hacia los márgenes en un nuevo cuadro teórico que derivaba su legitimidad de un análisis estático, o si se prefiere sincrónico, que diseñaba las relaciones entre los distintos elementos de una estructura operando como si las mismas fueran inmutables o bajo el supuesto de que lo eran, era reintroducida por la ventana desde la cuasi inmovilidad que proponía la *longue durée* braudeliana. Inmovilidad en la cual el adverbio "cuasi" cumplía una función más retórica que

efectiva, ya que en realidad la nueva historia de la larga duración, más allá de su interés por individualizar aquellas estructuras resistentes al paso del tiempo, o sea cuyos elementos constitutivos y las relaciones que de ellos derivaban cambiaban muy lentamente, operaba en la práctica histórica concreta como si aquéllas fuesen efectivamente inmóviles. Todo lo cual debía suscitar y suscitaba la previsible indignación de los estudiosos de aquella tradición historiográfica que podríamos denominar genéricamente historicista y que encontraba algunos de sus más agudos representantes en estudiosos italianos idealistas o neoidealistas no sólo crocianos: de Galasso a su discípula Marina Cedronio, de Del Treppo a Furio Diaz[4]. Indignación ciertamente ante la expulsión del Tiempo de la disciplina histórica -lo que debía constituir desde aquella perspectiva ya en sí mismo una *contradictio in aiecto-* pero más aún ante la sustancial devaluación de las posibilidades constructivas de los hombres, enjaulados ahora en esas magníficas prisiones que constituían las estructuras de larga duración, para evitar que con su caótica voluntariedad arruinasen las posibilidades gnoseológicas de las ciencias sociales. Y en todo lo cual algunos querían ver también un abandono de aquella tradición que en los *Annales* había representado Lucien Febvre, con su énfasis en el hombre individual, en las dimensiones ideológicas y psicológicas de la existencia, sustituido ahora de la mano de Braudel por un nuevo énfasis en los movimientos colectivos, en las dimensiones materiales de la existencia, en determinismos antiguos y súbitamente reverdecidos, como el geográfico de impronta Ratzeliana o el demográfico-económico, que en aquellos *Annales* del período braudeliano encontraron su modelo más acabado en la reproposición de la férrea ecuación del reverendo Malthus.

Pero la dicotomía Braudel-Febvre era susceptible de otras aproximaciones como aquella que contrapondría enfoques cuantitativos y cualitativos y que vería en los primeros un aspecto más de esa vana ambición de construir una ciencia social que simbolizaba la historia de la larga duración y que para tratar de hacerlo no sólo debía realizar sucesivas mutilaciones en la voluntad de los actores sociales, sino que (y pese a ellas) no podía obtener más que resultados o insensatos -como podía suponerse, por ejemplo, en el caso de una historia del siglo de las luces que no contuviera casi referencias a los fisiócratas[5]-, o tautológicos -como por ejemplo descubrir a través de un enjundioso enfoque cuantitativo algo tan obvio como que en la primera parte del siglo XVIII se producían más libros de contenido religioso y en la segunda mitad adquirían mayor relevancia las obras ideológico-políticas-[6].

Discontinuidad entre Febvre y su discípulo que en aquellos historiadores de la historiografía que conservan el gusto por las pequeñas enormes minucias que rigen las relaciones interpersonales entre los académicos (y que desde ellas y no siempre desvariadamente intentan explicar las distintas posiciones ideológicas o historiográficas) se llenaba de anécdotas en torno a las tensiones que recorrerían hacia fines de los años cincuenta las relaciones de un Braudel en meteórico e inarrestable ascenso con el

secretario de redacción de *Annales*, Robert Mandrou, destinado al papel de estrenuo defensor de la herencia febvriana[7].

Toda esta lectura de la *longue durée* como hija del clima intelectual de fin de los años cincuenta, como respuesta-subordinación al desafío estructuralista como sostenían Rossi o Castellán, como parte de un proyecto de mayor cientificidad de la historia que podía lograrse sólo al precio de detener el tiempo, suprimir al hombre individual, encadenar a los grupos humanos y pasar los acontecimientos por la cadena de montaje del cuantitativismo como sostenían tantos otros, es ciertamente una interpretación plausible, argumentativamente muy articulada, a primera vista convincente. Veamos las cosas, sin embargo, algo más detenidamente: ante todo, el punto de partida. Dos observadores tan sagaces como Rossi o Castellán ciertamente no ignoran que datar la idea braudeliana de *longue durée* en la segunda mitad de los años cincuenta constituye una operación filológicamente discutible. Se trata en realidad de una operación, una astucia si se quiere, a los efectos de posibilitar la construcción de un fuerte argumento, que encuentra su posible legitimidad en la perspectiva propia de la filosofía de la historia que otorga prioridad a la racionalidad de la arquitectura interpretativa antes que a las minuciosidades factuales derivables de aquella filología que cultivaban los historiadores eruditos finiseculares, de cuyas modestias y prudencias no se ha cesado de ironizar en la segunda mitad del novecientos pero cuyas virtudes artesanales sería tal vez peligroso olvidar.

"Este libro se divide en tres partes... La primera trata de una historia casi inmóvil, la historia del hombre en sus relaciones con el medio que le rodea; historia lenta en fluir y transformarse, hecha no pocas veces de insistentes reiteraciones y de ciclos incesantemente reiniciados". Y pocas páginas más adelante: "Hemos llegado, así, a una descomposición de la historia por pisos. O si se quiere a la distinción dentro del tiempo de la historia, de un tiempo geográfico, de un tiempo social, de un tiempo individual". El texto, como es bien conocido, corresponde al prólogo que Braudel hiciera a la edición francesa de 1947 de *La Méditerranée et le monde méditerranéen*[8]. En él su autor ya propone también esa asociación entre la imagen de los distintos tiempos de la historia con aquella otra metáfora geológica sobre los distintos niveles de profundidad de la misma. Se delinean ya así en el prólogo dos conjuntos de oposiciones: historia tradicional o de superficie o del tiempo corto o del acontecimiento versus historia profunda o subterránea, de los largos períodos, del tiempo lento o casi inmóvil ("historia, casi situada fuera del tiempo").

Es claro que, aunque el término *longue durée* no aparezca, estamos en presencia de todos los elementos constitutivos del concepto. Ante todo porque, y ello fue demasiado a menudo una característica distintiva de *Annales*, el concepto se define sobre todo por aquello a lo que se opone: la historia breve de los "acontecimientos resonantes...instantes fugaces". Luego porque ya tenemos aquí también enunciada no

sólo la *longue durée* en sí misma, noción que tomada aisladamente tiene (creo) relativa importancia en el universo teórico braudeliano, sino la idea de la multiplicidad de tiempos de la historia: esa tripartición del escenario histórico que segmenta al gran libro del historiador. Tripartición que implica ciertamente una jerarquía en favor de aquella historia profunda en detrimento de la historia de los acontecimientos, "la más peligrosa", de la que debemos desconfiar porque contiene todos los sueños y las ilusiones de los contemporáneos. Jerarquía en apoyo de la cual es invocado ya en ese prólogo de 1946 el nombre de François Simiand, el gran sociólogo durkheimiano cuya antigua polémica con Charles Seignobos será utilizada reiteradamente como caución teórica por Braudel y aquellos *Annales* de los cincuenta y los sesenta en sus polémicas con otras ciencias sociales o con otros modelos teóricos[9].

Si nuestra percepción es correcta, el problema de la *longue durée* debe ser remitido a un cuadro cronológico más temprano de al menos una década: esos años inmediatamente posteriores a la segunda guerra, momento de redacción de un prólogo que fue escrito como sabemos posteriormente a la confección de las distintas partes de *La Méditerranée*... Pero en esos años inmediatamente posteriores a la segunda guerra, 1945 o 1946, la "querella" estructuralista no podía intuirse en el horizonte, por lo que en el esfuerzo por filiar o contextualizar el concepto de *longue durée* debemos necesariamente buscar otras referencias y un distinto clima de ideas. Cierto, si el problema central es menos la *longue durée* que la multiplicidad de los tiempos de la historia, uno se sentiría rápidamente tentado a observar que el punto central de esa innovación es en realidad la desestructuración de la forma tradicional del relato histórico en torno a un único eje temporal, que era la propuesta de una historiografía erudita o historizante que en este punto era firme continuadora de las por ella aborrecidas corrientes historiográficas decimonónicas. La organización narrativo-cronológica de los acontecimientos a lo largo de una única dimensión temporal percibida además como un *continuum* que proponían los historiadores eruditos se correspondía por lo demás admirablemente bien tanto con la imagen de la historia que emergía de las teleologías unilineales decimonónicas propuestas desde el campo de la filosofía (y centradas en la idea de progreso) o con el evolucionismo unidireccional emergente de otras nacientes ciencias sociales positivas, como con otras formas narrativas que operaban igualmente a lo largo de una única dimensión temporal homogénea, como la provista desde el campo literario por la novela del ochocientos. En este sentido, uno se sentiría inmediatamente atraído por la idea de correlacionar también la novedad propuesta por Braudel en torno a la multiplicidad de tiempos históricos con operaciones equiparables producidas en este siglo en otros ámbitos intelectuales. Así, por ejemplo, con la ruptura de los nexos cronológicos de la novela tradicional y la fragmentación de la imagen del tiempo resultante que proponen obras tan innovadoras como el *Ulysses* de Joyce o *A la recherche*... de Proust o más aún con una novela con una multiplicidad de estratos temporales como *La montaña mágica*

de Thomas Mann, ejemplos que aparecen al alcance de la mano. También en el campo de la filosofía o la sociología se presentan inmediatamente otros ejemplos: podríamos pensar en la multiplicidad de tiempos históricos de diferentes densidades, que cambian a distintos ritmos y que son no contemporáneos o asincrónicos pese a encontrarse en el mismo tiempo cronológico, que subtiende la interpretación de la historia de la Alemania nacional-socialista de un filósofo como Ernst Bloch[10]. Sería posible recordar también aquella otra dicotomía que fue uno de los puntos de fuerza de la sociología alemana finisecular -pensemos en un Simmel sobre todo pero también en Toennies-: la contraposición entre tiempo urbano y tiempo rural[11]. Cierto, no se trataría aquí de establecer ninguna filiación entre esos autores y Fernand Braudel sino más bien de pensar en qué medida pueden o no postularse coincidencias epocales en el ámbito de la cultura de élite europea en relación con las estrategias narrativas y la percepción del tiempo. ¿Sería tal vez demasiado osado si, a la manera de lo que nos ha mostrado un Francastel en torno a la percepción del espacio en la pintura[12], pudiéramos nosotros buscar indicios de una nueva forma de percepción del tiempo que fuera compartida por muchos intelectuales europeos del novecientos? ¿En qué medida esta nueva imagen del tiempo podía a su vez correlacionarse con la mayor visibilidad en el siglo XX de la coexistencia en un mismo tiempo cronológico de sociedades (o de grupos humanos dentro de una específica sociedad) con diversos ritmos de cambio, social, tecnológico o económico? Operación seductora pero... probablemente ilusoria, o al menos lejana de los prudentes límites que se debe autoimponer el historiador de las ideas, necesitado no sólo de postular conexiones sino de precisar los hilos que las subtienden.

Más modestamente tal vez deberíamos buscar las raíces de la *longue durée* no sólo ni principalmente en el clima intelectual del novecientos europeo sino en las más restringidas áreas de la profesión histórica. Y en este punto como ya ha sido señalado entre otros por Samuel Kisner y Mauro Moretti, aparece inmediatamente el nombre de Gaston Roupnel[13]. Curiosamente Fernand Braudel se ha referido reiteradamente a Roupnel pero siempre directa o indirectamente desvinculándolo de la *longue durée*. En el prólogo de 1947 Braudel propone una similitud entre la historia estructural de aquél y la brumosa historia intermedia de ritmo lento, secular, de los grupos, de la sociedad y de la economía por él propuesta y que constituye la segunda parte de *La Méditerranée*...[14]. En el artículo de 1958 ha buscado en cambio tomar neta distancia de la concepción del tiempo (o mejor dicho de la pretensión de evadirse del tiempo) presente en el autor de *Histoire et Destin*[15]. Sin embargo, las similitudes con la *longue durée* se revelan en una lectura apenas superficial de una obra como la *Histoire de la campagne française* de Roupnel (editada en 1932) que privilegia una visión de larguísima duración de la civilización agrícola que reposaba además sobre la contraposición entre esa imagen de una historia rural casi inmóvil con la otra historia superficial a la que se dedican los "cultores de la profesión"[16]. Polémica contra la historiografía política o del aconteci-

miento que es por lo demás uno de los *leit-motiven* de su obra posterior, *Histoire et Destin*[17]. ¿Y sería imprudente subrayar la coincidencia de que tanto *La Méditerranée...* como *Histoire et Destin* son obras producidas en el contexto de la *étrange défaite* (como la llamara Marc Bloch) y que en ambas creemos percibir una voluntad de alejamiento del amargo tiempo corto para buscar refugio en las ilusiones capaces de ser provistas por la historia profunda, por la larga duración? ¿Pero cómo poner de acuerdo esas visibles coincidencias entre *longue durée*, historia inmóvil y crítica del acontecimiento con la opinión del propio Braudel? Hacerlo no implica necesariamente caer en visiones ligeramente conspirativas como la de Coutau-Bégarie[18] sino recordar hasta qué punto las excesivas similitudes promueven inevitablemente la exasperación discursiva de las diferencias.

Empero, si buscamos una correlación o eventuales filiaciones menos patéticas, ¿cómo no asociar esa multiplicidad de tiempos con aquella propuesta por un sociólogo tan cercano a *Annales* como Maurice Halbwachs desde *Les cadres sociaux de la mémoire* hasta el posterior *La mémoire collective*, en el cual emerge con claridad la idea de la inexistencia de un tiempo unilineal ya que cada grupo social posee su propia *durée*?[19]. Y aunque Braudel fuera, la paradoja ha sido señalada por Giuliana Gemelli- de los potenciales herederos de *Annales* en la segunda posguerra (los otros eran un Morazé o un Friedmann), aquel que provenía de ámbitos más lejanos a la propia tradición de la revista -y en este punto nunca dejará de subrayarse suficientemente cuánto la formación de Braudel estaba ligada a ámbitos historiográficamente menos iconoclastas como los de la *Revue Historique* o la historiografía sorbonesa- y aunque el mismo Braudel no dejara tampoco de polemizar más adelante acerca de las diferencias entre el tiempo del historiador y el tiempo del sociólogo, no es menos cierto que una obra como la de Halbwachs tan influyente sobre sus colegas de Estrasburgo, Marc Bloch y Lucien Febvre, difícilmente podía pasar desapercibida al autor de *La Méditerranée...*

Pero en la búsqueda de la multiplicidad de tiempos históricos podía incluirse también aquí el ilustre antecedente del Henri Pirenne del *Mahomet et Charlemagne*[20]. Remo Bodei ha sugerido que la contraposición entre distintos tiempos en un espacio histórico unitario es uno de los elementos distintivos de esa obra del historiador belga: ella resultaría de los tiempos del cambio cultural contrapuestos en sus velocidades entre una Europa barbarizada que digiere lentamente los cuerpos extraños y un Islam que asimila muy rápidamente a los pueblos mediterráneos conquistados a su propio patrimonio cultural[21].

Si nuestra atención se desplaza sin embargo del problema de la multiplicidad de tiempos históricos a los aspectos más específicos de la *longue durée*, a la idea de una historia lenta, inmóvil, de las continuidades y no de las rupturas, uno recordaría inmediatamente las perspectivas pluriseculares de un Marc Bloch en sus fundamentales *Les Rois Thaumaturges* y *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, pero

¿por qué no pensar también en la posible influencia de Lucien Febvre? Indudablemente las relaciones historiográficas entre Febvre y Braudel son extraordinariamente complejas. Josep Fontana desde una perspectiva estrechamente ideológica ha buscado contraponer una línea Febvre-Braudel a una línea Bloch dentro de *Annales*[22]. Más agudamente otros como Noiriel, Arcangeli o Cedronio han percibido que en realidad la filiación más pertinente era la de Bloch con Braudel y que más allá de la no desdeñable influencia personal, las coincidencias historiográficas entre el autor del Rabelais y el del Mediterráneo eran poco marcadas[23]. El mismo Braudel lo reconocería años más tarde en sucesivas entrevistas. ¿Caso cerrado entonces? Probablemente. Sin embargo, en un punto específico, el de la historia lenta, de las prisiones de larga duración, es posible encontrar sorprendentes afinidades entre el estudioso del mar interior y el investigador de los temas religiosos del siglo XVI. Finalmente, si abrimos el libro II de la segunda parte del *Rabelais* o si repasamos las páginas del *Heptamerón* ¿qué encontramos sino la idea de que los hombres no podían escapar del universo de creencias de su siglo?, un siglo que imponía prisiones, restricciones, imposibilidades a un pensamiento que se quisiera incrédulo[24]. El problema de un Febvre ligado entonces también a un tipo de historia demasiado atenta a las continuidades y poco a los cambios, demasiado preocupada por las restricciones que un tiempo impone a sus protagonistas (incluso ¿no podrían releerse en ese sentido las conclusiones del Lutero?), había sido señalado ya en 1945 en una nota extremadamente perspicaz por Delio Cantimori[25]. Febvre nos explicaba, decía el historiador italiano, por qué no había incrédulos en el siglo XVI, porque subsistía, persistía un universo de creencias cristiano; no nos explicaba en cambio, ni tal vez pudiera hacerlo desde la perspectiva historiográfica que elegía, por qué los habría en el XVII. Observaciones formalmente semejantes a las que muchos años después formulara Le Roy Ladurie como crítica principal a otro libro de Braudel, *Civilización Material...*: allí donde resultaba eficaz para resaltar la pervivencia de una estructura económico-demográfica de larga duración no resultaba eficaz para explicar la aparición de los cambios que comportaría la revolución industrial. ¿Continuidades y no cambios, no era finalmente el núcleo comprensivo de la idea de *longue durée*?

Todos estos recorridos por áreas más próximas al universo académico y de lectura de Braudel pueden ciertamente reclamar una mayor verosimilitud explicativa del contexto y las raíces de la larga duración. Algunos de ellos son sin embargo también pasibles de ciertas objeciones no insustanciales. Ante todo; ¿efectivamente la obra de 1947 significa una ruptura, una fragmentación del tiempo narrativo unilineal? Si hemos de creer en lo que el mismo Braudel dice en el prólogo citado, la multiplicidad de tiempos históricos sería menos el resultado de una concepción del pasado que un instrumento descriptivo, que un expediente para presentar los acontecimientos[26]. Años más tarde agregaría en polémica con los deductivistas que nunca había pensado en la larga duración antes de escribir *La Méditerranée...* sino inmediatamente después de hacerlo[27]. Si

debiéramos creer en aquella observación de modestia (o si se prefiere de prudencia) que el autor de un libro tan innovador realizara en su prólogo podríamos concluir que el problema de la multiplicidad de tiempos históricos fue poco más que un medio para dar coherencia formal a una tesis de doctorado que resultaba un producto muy lejano del programa inicial. Tan lejano como toda la distancia que separa la forma de hacer historia de la tercera parte, que fue cronológicamente la primera -la metodológicamente modesta gran empresa de reconstruir la política mediterránea de Felipe II- de la primera, el ambicioso ensayo de geohistoria del mar interior[28].

¿La multiplicidad de tiempos históricos es entonces apenas un simple expediente para dar visos de presentabilidad, de coherencia a dos libros contrapuestos que culminaban en uno? Pretenderlo sería no inevitablemente un error (la gran historia se nutre tan a menudo de la pequeña historia) sino más simplemente un exceso. Cualesquiera fueran las intenciones del autor, la multiplicidad de tiempos históricos se constituyó en una idea notablemente fecunda y en una tarea concreta de difícil realización: de donde el esquema de una obra de historia organizada en torno a distintos tiempos tuvo muchos admiradores pero pocos continuadores. Lo que la multiplicidad de tiempos buscaba salvar no eran las formalidades de un libro que contenía tantos motivos historiográficos heterogéneos sino una idea demasiado ambiciosa: la historia total. El precio de una gran historia que se quería a la vez demográfica, geográfica, económica y social y que aspiraba a operar sobre vastos espacios era cuanto menos el de sacrificar la dimensión del acontecimiento, en especial de aquel del cual se disponía de más abundantes fuentes en los inagotables archivos nacionales y diplomáticos: el acontecimiento político.

La multiplicidad de tiempos históricos y la *longue durée* siguieron siendo un objeto de interés mas teórico que empírico en la obra posterior de Braudel. En el artículo de 1958 aparecen ciertamente novedades con relación al planteo de 1947. Los distintos tiempos no se presentan ya asociados a un tipo de historia (el tiempo breve a la política, el medio a la sociedad y el largo a la geografía). Las observaciones críticas que en este sentido había suscitado *La Méditerranée...* -piénsese en los comentarios de un Jacques Le Goff o de un Ruggiero Romano a este respecto[29]- son recogidas por Braudel quien sostiene ahora en el texto de 1954 que en cualquier dimensión del pasado, ya económica, ya política, ya geográfica, se pueden encontrar problemas concernientes al tiempo corto o al largo. El concepto de larga duración aparece además más formalizado y dicha formalización puede ser vista como una respuesta a aquellas otras observaciones que insistían sobre la total desconexión entre los distintos tiempos del proceso histórico que parecía emerger de *La Méditerranée...*[30]. Esa formalización o modelización implica ciertamente una rigidez mayor y en el orden conceptual probablememte una más efectiva ruptura teórica con el tiempo narrativo de la historiografía tradicional y en ello sí pueden percibirse las incitaciones provenientes de las otras ciencias sociales y de la polémica

con el estructuralismo. Esa mayor formalización que implicaba disolver muchas de las felices ambigüedades de *La Méditerranée...*, que posibilitaban entre otras cosas aquella dual percepción entre un tiempo histórico único del cual los tres tiempos eran sólo expedientes descriptivos que no atacaban los fundamentos de la historia narrativa erudita, y aquella otra en la cual los tiempos devienen realidades autónomas, que contienen estructuras más o menos resistentes al cambio. Pero si Braudel resolvió teóricamente la cuestión en favor de una nueva historia no narrativa, o temporalmente unidimensional, cualquiera que abra sus libros de historia sucesiva, por ejemplo *Civilisation materielle* o aún *L'identité de la France* descubrirá que más allá de las declamaciones de 1958 subsiste como articulador de la obra histórica ese tiempo narrativo, a ratos caótico (sobre todo en la primera), a ratos con la ordenada claridad francesa (en la segunda), que denunciaba la persistencia de un historiador que no había querido romper con aquel mundo profesional originario[31]. Ese hipotético lector descubriría también cuánto la idea de *longue durée* puede ser el resultado no de un modelo teórico externo sino de una imagen real-concreta (y hoy profundamente discutida) que Braudel tenía de la presunta inmovilidad y homeostasis de las sociedades preindustriales del *ancien régime* (francés, europeo o mediterráneo), en las que las formas cíclicas estacionales, anuales o pluriseculares que fuesen, impedían todo cambio y alimentaban todas las continuidades. Nada hay de extraño en ello, finalmente se trataba de un historiador que más allá de todo gustaba de ejercer la profesión según las viejas reglas del oficio; historiador que ciertamente prefería ser o percibirse (¿afortunadamente?) como el heredero o continuador de una tradición historiográfica de larga duración que incluía entre sus nombres ilustres a Michelet pero también a Taine[32] y claro está a Marc Bloch antes que como un émulo consecuente de las incitaciones provenientes de las otras ciencias sociales.

NOTAS

[1] F. Braudel, *Escritos sobre la historia*, Madrid, 1991.

[2] P. Rossi, *Introduzione* a P. Rossi (comp.), *La storiografia contemporanea. Indirizzi e problemi*, Milán, 1987, p. XI; A. Castellán, *Tiempo e Historiografía*, Buenos Aires, 1984, pp. 44-45.

[3] J. Revel, "Histoire et sciences sociales: les paradigmes des Annales", en *Annales*, 34, 1979, pp. 1367-1370.

[4] Cfr. por ejemplo los artículos reunidos en: M. Del Treppo (comp.), *Storiografia francese di ieri e di oggi*, Nápoles, 1977.

[5] F. Diaz, "Le stanchezze di Clio", en M. Del Treppo (comp.), *op. cit.*, pp. 75-78.

[6] F. Venturi, *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*, Turín, 1970, pp. 24-25.

[7] Sobre el punto cfr. G. Gemelli, "Le *Annales* nel secondo dopoguerra: un paradigma?", en P. Rossi (comp.), *op. cit.*, pp. 14-15.

[8] F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, 1953 (la edición francesa es de 1947), prólogo (fechado en mayo de 1946), pp. XVII-XIX.

[9] F. Simiand, *Méthode historique et science sociale*, París, 1903 y reproducido en pleno debate con las otras ciencias sociales en *Annales*, 15, 1960, pp. 83-119.

[10] Acerca de Ernst Bloch y la multiplicidad de tiempos históricos, cfr. R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Nápoles, 1979, passim.

[11] G. Simmel, F. Toennies, *Comunidad y asociación*, Barcelona, 1979 (ed. original en alemán, 1935).
[12] P. Francastel, *Peinture et société*, París, 1977, pp. 223-300.
[13] S. Kisner, "'Annaliste' paradigm? The geohistorical structuralism of Fernand Braudel", en *American Historical Review*, LXXXVI, 1981, pp. 63-105; M. Moretti, "Parlando di 'eventi'. Un aspetto del dibattito storiografico attorno alle *Annales* dal secondo dopoguerra ad oggi", en *Societá e Storia*, 28, 1985, pp. 373-442.
[14] F. Braudel, *El Mediterráneo...*, p. XVII.
[15] F. Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, 1968, pp. 97-98.
[16] G. Roupnel, *Histoire de la campagne française*, París, 1932.
[17] G. Roupnel, *Histoire et destin*, París, 1944, acerca del cual (y de la recensión del libro realizada por Braudel en *Mélanges d'Histoire Sociale*) cfr. M. Moretti, *op. cit.*, pp. 373-375.
[18] H. Coutau-Bégarie, *Le phénomène "nouvelle histoire"*, París, 1983, p. 74.
[19] M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, 1925 e *Id.*, *La mémoire collective*, París, 1950.
[20] H. Pirenne, *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, 1980 (edición original en francés, 1937). Un comentario del mismo Braudel acerca de la importancia de ese libro de Pirenne en las Jornadas en su homenaje en Chateauvallon. Cfr. *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel*, París, 1986, pp. 64-69.
[21] R. Bodei, "Riflessioni sul tempo e gli intrecci temporali nella narrazione storica", en M. Salvati (comp.), *Scienza, narrazione e tempo*, Milán, 1985, pp. 347-348.
[22] J. Fontana, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, 1982, pp. 200-209.
[23] G. Noiriel, "Pour un approche subjectiviste du social", en *Annnales*, 6, 1989, pp. 1443-1445; B. Arcangeli, "Fernand Braudel e Marc Bloch. Transformazioni e cambiamenti nel mestiere dello storico", en A.A.V.V., *Fernand Braudel: il mestiere di uno storico*, Nápoles, 1988, pp. 7-16. Precedentemente a ambos artículos, el argumento había sido el eje analítico de M. Cedronio, "Profilo delle *Annales* attraverso le pagine delle *Annales*", en *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, vol. LXXXIII, 1972, pp. 197-260.
[24] L. Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, 1959, pp. 295-392 (edición original en francés, 1942). *Id.*, *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptameron*, París, 1972 (edición original 1944).
[25] Incluído luego en D. Cantimori, *Los historiadores y la historia*, Barcelona, 1985, pp. 160-167.
[26] F. Braudel, *El Mediterráneo...*, p. XIX.
[27] Ver al respecto sus observaciones conclusivas a las Jornadas de Nueva York de 1978 dedicadas a su obra: F. Braudel, "En guise de conclusion", en *Review*, 1, 1978, pp. 244-245.
[28] Sobre el itinerario de la tesis de Braudel, cfr. las observaciones del mismo L. Febvre en la recensión de "La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'epoque de Philippe II", publicada en *Revue Historique*, 1950 y reproducida luego en L. Febvre, *Pour une Histoire à part entière*, París, 1962, pp. 167-179.
[29] Recensión de R. Romano en *Rivista Storica Italiana*, LXVII, 1955, pp. 233-43, reproducido en R. Romano, *Tra storici ed economisti*, Turín, 1982, pp. 51-62.
[30] Formuladas entre otros por J. Mercader, J.A. Van Houtte y C. Verlinden, cit. por R. Romano, *op. cit.*, p. 55.
[31] F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe. siècle*, París, 1979, 3 vol.; F. Braudel, *L'identité de la France*, París, 1986, 3 vol.
[32] El elogio de Taine, en F. Braudel, *L'identité...*, pp. 10-13.

LA MEMORIA DE LAS PROPIEDADES Y DERECHOS SEÑORIALES: LAS POSESIONES DEL CISTER GALLEGO-LEONES EN EL NORTE DE PORTUGAL (1258-1365)

ISABEL BECEIRO PITA
(Departamento de Historia Medieval - CSIC - Madrid)

La función de la memoria en la Edad Media ha sido analizada en los últimos años fundamentalmente en dos vertientes: la valoración del pasado en los autores de la época[1] y su papel en la mentalidad específica de un grupo social o en la más amplia de una comunidad territorial.

Si la fijación de un pasado familiar real o ficticio colabora al fortalecimiento interno y externo de linajes nobles y oligarquías urbanas[2], el recurso a la memoria en un lugar o zona geográfica sirve a un fin más complejo y diversificado. En ocasiones, remite a la percepción popular de los fenómenos religiosos, como en los testimonios de los procesos de beatificación o canonización[3]. Puede tratarse también de la reconstrucción de los acontecimientos que configuran y explican un levantamiento social o la agresión a un bien, individuo o institución[4]. Pero quizás la finalidad más frecuente es la que tiene como objetivo dirimir disputas en torno a la propiedad y posesión territorial, al ejercicio de los derechos señoriales, a la licitud del establecimiento y modificación de determinados tributos.

En este último caso, las fuentes que proporcionan estos testimonios son usualmente de tipo judicial. En su mayor parte, reproducen las manifestaciones de los habitantes de un lugar, comarca o señorío determinado. Estas se realizan a partir de unas preguntas previas de los encuestadores o autoridades judiciales, que, en los documentos más extensos y detallados, se incorporan con anterioridad a la transcripción de las palabras de los testigos. Los testimonios de procedencia señorial son, a este respecto, mucho más vagos y escuetos. Constituyen una respuesta a las autoridades o aparecen específicamente en reclamaciones sobre abusos de otros individuos o instituciones señoriales. En la Baja Edad Media, usualmente se elevan ante el soberano, o sus representantes jurídicos, en su calidad de instancia de apelación y fuente suprema del derecho. En consecuencia, pueden aludirse simplemente en los diplomas emanados del poder regio, como argumentos a considerar para la emisión por éste de un dictamen. En

cualquier caso, el objetivo de la utilización del recuerdo por los señores es esa afirmación de su dominio, ya citada.

La documentación de las posesiones del Císter gallego y leonés en el norte de Portugal resulta especialmente indicada para el análisis de la relación entre las evocaciones temporales, el ejercicio del poder señorial y la evolución política del reino. En efecto, el período analizado aquí corresponde a los reinados de Alfonso III, don Dinís, Alfonso IV y Pedro I[5]. En el ámbito político, se caracteriza por la afirmación de la autoridad de la monarquía por encima de las atribuciones de la nobleza y del alto clero secular y regular. Los mecanismos para llevar a cabo este planteamiento se reducen esencialmente a la creación e institucionalización de la administración central y territorial del estado portugués, a la extensión de la actuación de sus oficiales más allá de las de otras instancias de poder y, por otra parte, a la reducción, por vía jurídica, de bienes fundiarios y derechos laicos y eclesiásticos.

Esta labor es llevada a cabo fundamentalmente por los tres primeros monarcas. De entre sus muchas medidas, se señalan aquí las que más afectan al clero regular, de manera directa o indirecta: Alfonso III fija sus derechos y posesiones en el patrimonio regio de todo el país y envía esporádicamente a los oficiales regios a los cotos eclesiásticos para perseguir a los malhechores. Su sucesor se plantea la aceptación o el rechazo de los derechos señoriales según los privilegios de que gocen sus titulares y afirma el derecho del portero de la Corona a entrar en los cotos con fines policiales. Además restringe fuertemente la ampliación de los dominios eclesiásticos, prohibiendo a las abadías comprar bienes inmuebles, retener las tierras de los profesos fallecidos en la comunidad e interferir en los testamentos[6]. Finalmente, Alfonso IV emprende una reforma de las jurisdicciones señoriales, que dio como resultado la anulación de potestades judiciales y de gobierno en zonas externas a los cotos y la retirada en éstos de la jurisdicción criminal y, más raramente, de la civil[7].

Los monasterios objeto de atención aquí son las abadías gallegas de Santa María de Oya y de Montederramo y las leonesas de Santa María de Moreruela y de San Martín de Castañeda, cuyo centro estaba enclavado en las sedes de Tuy, Orense, Zamora y Astorga respectivamente. Su implantación en Portugal tiene lugar a mediados del siglo XII, en el caso de Oya, Moreruela y Castañeda, mientras que el otro cenobio no adquiere posesiones de consideración hasta la centuria siguiente. Las vías principales para su obtención son la continuación del favor que desde Alfonso I habían dispensado los monarcas portugueses a la orden del Císter y las compras y donaciones de particulares, que prolongan las posesiones de estas entidades al otro lado de la frontera[8].

En efecto, la expansión a Portugal de todas ellas significa, en líneas generales, la ampliación natural de sus dominios. Se inicia antes de la segregación definitiva del territorio luso de los reinos leoneses y castellanos[9]. Pero incluso posteriormente, el sentimiento de pertenecer a unas mismas zonas geográficas y las relaciones de vecindad

actúan en contra de la separación política, a nivel de comunidades locales que, además, salvo en el caso del Miño, no cuentan con ningún accidente geográfico de entidad que marque la divisoria entre los dos reinos[10].

Más concretamente, las posesiones de Oya se sitúan fundamentalmente entre Caminha y Valença do Minho y tienen como centro las granjas de Chamosín y Silva[11]. Montederramo obtiene de la abadía zamorana de Santa María de Valparaíso las pertenencias de ésta en la granja de Cidones, que une a las que ya había conseguido de particulares, dentro de la jurisdicción de Bragança, en Tras-Os-Montes[12]. Moreruela posee igualmente diversos huertos, tierras, viñas y casas en esta jurisdicción, que prolongan, aunque en menor cantidad, sus bienes muebles e inmuebles enclavados en la comarca zamorana de la Carballeda. Su segundo foco de asentamiento se sitúa en las riberas del Duero, junto a la actual Miranda Douro, y se plasma en las granjas de Ifanes y Palazuelos[13]. Finalmente, las propiedades de Castañeda son relativamente reducidas. Se agrupan en los términos de Linares y Fuente Arcada, en la jurisdicción de Braganza, al otro lado de la comarca zamorana de Sanabria, donde se encontraba el cenobio. A ello hay que añadir algunas heredades en el término de Miranda[14]. En cualquier caso, todas estas abadías alcanzan a mediados del siglo XIII su máximo poder territorial y jurisdiccional en el reino luso.

Para completar este panorama general, hay que tener en cuenta además que el norte de Portugal contaba, en el período analizado aquí, con la mayor presencia señorial del país. Estaba compuesta por nobleza laica y monasterios benedictinos. La consecuencia es doble. Por una parte, las disputas por la ampliación de sus dominios entre estos poderes y el Císter gallego leonés adquiere especial virulencia y a ello se alude en algunas quejas de los cuatro cenobios. Por otro lado, estos nobles prestaron apoyo a algunas sublevaciones contra los soberanos surgidas en el seno de su propia familia, como la discordia civil de 1319-1324[15].

Pero más importante para las referencias temporales de los dominios cistercienses gallego-leoneses en Portugal es su situación fronteriza. En principio éste fue un factor positivo para la expansión territorial, pues los reyes lusos tenían interés en poblar las tierras de nadie, dotarlas con privilegios y retenerlas bajo su influencia. Pero la contrapartida fue la conversión de la zona en teatro de operaciones entre los dos reinos. Las atribuciones especiales que recibieron los concejos limítrofes favorecieron su rápido crecimiento a partir del reinado de Alfonso III y con él sus propias apetencias con respecto a los bienes eclesiásticos. Por otra parte, las guerras entre los dos países de 1295 a 1298 y de 1336 a 1339 tuvieron importantes repercusiones para estos cenobios y sus bienes lusitanos.

Las fuentes

De cara a este tema, se observa una profunda división entre las referencias temporales procedentes de los habitantes de las villas y lugares donde están situados estos dominios o del mismo monasterio, independientemente de que éstas se desarrollen o no en las disposiciones expedidas por los notarios concejiles o por la cancillería regia y que se hacen eco de las peticiones, quejas o alegaciones en las que se recurre a la memoria.

Las fuentes del primer tipo son las más importantes, extensas y detalladas. Se trata de las *Inquiriçoes* de Alfonso III y de don Dinís, realizadas en 1258 y 1288-1289, respectivamente.

Las de Alfonso III tienen como fin la afirmación del patrimonio regio. Por tanto, y de manera general, los encuestadores ponen especial atención en preguntar por los servicios que dan a los mayordomos regios los arrendatarios de tierras realengas, la enajenación de estas tierras a los señores, quién es el dueño actual y cuál el anterior, el proceso del traspaso y los límites de los términos de las villas regias[16].

Numéricamente, el grado de exactitud en las respuestas es muy desigual en cada caso. Los testigos contestan sobre todo a las cuestiones relacionadas con los derechos y propiedades regias y las posesiones señoriales de ese momento, mientras que en bastantes ocasiones declaran su ignorancia o titubean al pedírsele información acerca del titular anterior, las modalidades de la adquisición y la época en la que se produjo, salvo en el caso de que ésta se haya producido en los años inmediatos a las *Inquiriçoes*[17].

Para estas abadías, y especialmente para Moreruela, la información que proporcionan es inestimable. La encuesta se realiza en un momento relativamente cercano a las grandes adquisiciones en tierras de Braganza y Miranda, y, por lo tanto, los datos aportados sobre ellas se encuentran entre los más precisos que registra este documento para todo el territorio portugués.

Ciertamente, no añaden grandes novedades a la documentación monástica. Pero la confrontación con ésta permite ver la coincidencia esencial entre lo evocado documentalmente y la constatación escrita, incluso en las referencias más vagas a transacciones ocurridas unos cuarenta años antes o en décadas anteriores. Ello hace pensar que la memoria de los testigos no es exclusivamente oral, sino que se apoya, en ocasiones, en los fondos diplomáticos que se conservaban en los concejos[18].

Las *Inquiriçoes* de don Dinís parecen remitir implícitamente a éstas. A veces reiteran las mismas expresiones que las de Alfonso III y, además, la datación a partir de los reinados incorpora en menor medida los inicios del reino portugués. En cambio, y en conexión con la política general de don Dinís, los encuestadores se preocupan fundamentalmente por las propiedades y derechos señoriales -descritas mucho más minuciosamente que en el texto anterior- y por las atribuciones regias dentro de los dominios[19]. Las evocaciones procedentes de las abadías tienen un carácter más

estereotipado. Sin embargo, éste se explica a partir de su finalidad, que es -como se apuntó en un principio- la afirmación de las propiedades y derechos del cenobio. Consisten fundamentalmente, por tanto, en el recurso al tiempo inmemorial como mecanismo legitimador y al transcurso de los plazos jurídicos necesarios para prescribir toda reclamación. Se encuentra mayoritariamente en los fondos archivísticos eclesiásticos, salvo las informaciones de las resoluciones judiciales de las reformas de Alfonso IV[20].

Los monarcas portugueses como marco cronológico

Constituyen la forma de datación dominante, y casi exclusiva, en las dos *Inquiriçoes*. Como señala Luis Krus, tienen allí una función política e ideológica: el modelo referencial monárquico sustituye al aristocrático y contribuye, en el plano simbólico, a una disminución de los poderes particulares al ser presentado como anterior, más poderoso y extensivo a todo el reino[21].

Aún cuando en la ribera del Miño hay bastantes menciones de los primeros gobernantes portugueses, en las posesiones de Moreruela, Castañeda y Montederramo se sitúan prácticamente todas las adquisiciones en torno a los dos últimos soberanos. Los dominios de Oya, por el contrario, casi no se recogen en las *Inquiriçoes* y sus referencias temporales tienen, además, un carácter levemente diferente.

En efecto, de las treinta y dos dataciones por reinados que aparecen para estos bienes y territorios en las *Inquiriçoes* de Alfonso III sólo dos especifican el mandato de Sancho I (1185-1210), diecinueve el de Sancho II (1223-1247), siete el de Alfonso III -ya que cuatro transacciones se ubican a la vez en este reinado y el anterior- y el resto carece de marcos cronológicos claros. Las *Inquiriçoes* de don Dinís son menos minuciosas en este sentido y además tienen muchas menos menciones por dejar más en segundo plano los términos que componen las feligresías y centrar habitualmente en estas últimas la atención. No ofrecen prácticamente ninguna diferencia de datación con las precedentes. La época de Sancho I puede considerarse equivalente a los setenta años anteriores a estas declaraciones. Los testigos dicen conocer los hechos de oídas, lo que indica que ninguno de los contemporáneos a los hechos había sobrevivido[22]. El rey es calificado como *senex*, por ser el primero de este nombre y también como forma de distinción frente a Sancho II, más citado en estos textos y también posible contemporáneo de algunos testigos[23].

Pero precisamente la especificación de los particulares de quienes obtuvo San Martín de Castañeda el lugar de "San Martinus de Riparia" y la del mismo Sancho I es uno de indicios más fuertes de que en algunos casos la información que habían recibido los declarantes podía provenir de pertenecer ellos mismos al sector de los letrados, o

bien, de que éstos o sus fuentes se habían ayudado con fuentes escritas. Es significativo, a este respecto, que la mayoría de los que deponen en el pleito gallego Tabera-Fonseca, entre 1526 y 1527, no recuerde el nombre del rey que gobernaba Castilla cuando tuvo lugar la rebelión irmandiña, es decir, de 1467 a 1469[24].

Sin embargo, estas características no debieron de cumplirse en todos los casos. En Ifanes, lugar perteneciente a Moreruela, los vecinos se dividen en dos versiones contrapuestas: la cesión por un particular en tiempos de Sancho II y la donación a la abadía de Sancho I. Esta última es la que se revela como exacta mediante la confrontación con la merced regia de enero de 1211[25]. Pero el mayor interés para este tema es poner de manifiesto los titubeos de la memoria colectiva, cuando se trata de un acontecimiento con más de cuatro décadas de antigüedad. De hecho, y como es lógico, no existe una conciencia clara de la cronología del término de un reinado y los comienzos del siguiente. Así, otros vecinos identifican la adquisición de Ifanes por Santa María de Moreruela con la época de Sancho II y con los últimos cuarenta años, aún cuando no habían pasado cuatro décadas desde el comienzo de su mandato[26].

La época de este soberano corresponde al momento en el que las adquisiciones portuguesas de Montederramo empiezan a tener importancia y las de Moreruela y Castañeda alcanzan su mayor proporción, al menos fijando como tope la fecha de 1258. Significa, entre otras cuestiones, la aparición de una segunda generación que actúa como vendedores o donantes a las entidades eclesiásticas de unas tierras que sus padres y antecesores colaterales habían recibido de los soberanos.

De todas formas, son varias las enajenaciones del realengo al señorío de Moreruela y Castañeda que son situadas en tiempos de Sancho II cuando en realidad tuvieron lugar a finales del período de Sancho I o durante el breve mandato de Alfonso II, de 1210 a 1223[27]. La causa puede residir en esa difuminación del recuerdo para los acontecimientos ocurridos entre principios del siglo y la década de 1230 e incluso en una posible confusión por la homonimia de los dos Sanchos. Pero también puede influir, al igual que en la zona de Guimaraes, la insistencia de los encuestadores, especialmente los de Alfonso III, y un estado de opinión que achacaba a Sancho II el descenso del patrimonio regio y la inestabilidad social[28]. Desde luego, se trata de un soberano sin una política autoritaria firme como la de su predecesor como parece subrayar el que fuera el único que no ordenara efectuar *inquiriçoes* durante esta centuria[29]. Con todo, esta opinión pudo ser alentada por Alfonso III y sus oficiales para justificar la rebelión del rey contra su hermano y antecesor que le dio la victoria y el trono después de tres años de guerra civil. La contraposición entre la anarquía que domina la época del derrocado y el buen gobierno del poder triunfante se presenta habitualmente en las crónicas y diplomas de todos los países medievales en donde se produjo este tipo de ruptura[30].

De cualquier manera, Sancho II es presentado usualmente en las encuestas de 1258 y 1288-1289 por su ascendiente -hermano y tío respectivamente- con los soberanos

reinantes. Este uso del parentesco como sistema de definición es habitual entre la nobleza y las monarquías del Occidente europeo, como se pueden ver en los relatos cronísticos y en las actas diplomáticas que se hacen eco de los privilegios otorgados por los antecesores en el trono.

No deja de ser sorprendente que Alfonso II nunca aparezca en las *Inquiriçoes* de 1258 como referente cronológico de una adquisición señorial, aunque, de hecho, un número reducido de ellas se pueden enmarcar en su época[31]. ¿Se trata de simples lagunas en la memoria colectiva, explicables por la brevedad del reinado y la escasez de estas cesiones? Tampoco se encuentra mencionado prácticamente, sin embargo, para otros dominios recogidos en el mismo texto. ¿Quizá su imagen de rey autoritario no se asociaba con la expansión de cualquier señorío bajo su gobierno?

En las *Inquiriçoes* de don Dinís tampoco es mencionado al tratar de estos territorios, pero sí en la jurisdicción de la sede de Braga. Su análisis desborda los límites de este estudio y además ya ha sido realizado, para la nobleza laica, por J. A. de Sotto Mayor Pizarro[32]. Las preguntas de los encuestadores, al menos en esta zona, se centran en las honras señoriales de los últimos cincuenta años, por lo que cabe la duda de si su cita surge de colocar su reinado como límite *ante quem* o de la difuminación de la imagen de su política ante las disposiciones más decididas de sus sucesores.

Como se ha expuesto con anterioridad, Alfonso III es usado escasamente como indicador temporal en las encuestas ordenadas por él mismo. Lógicamente, las informaciones acerca de transacciones sucedidas en su reinado son proporcionadas por los que las percibieron directamente, mientras que en las ocurridas bajo el mandato de Sancho II se alternaba el testimonio ocular con el auditivo, sobre todo para los primeros años, y en las de la época de Sancho I sólo se aportaban datos procedentes de terceros.

En los textos de don Dinís sólo se datan en tiempos de Alfonso III ventas y cesiones a Santa María de Moreruela, o lugares poblados por el monasterio, allí en donde se consigna una expansión anterior bajo el mandato de los reyes precedentes. Y en lo que concierne a don Dinís, nunca es señalado como referente cronológico del más mínimo incremento de posesiones. Implícitamente se pone de relieve en estas *Inquiriçoes* la progresiva política de fortalecimiento del poder regio desde un soberano que permite el engrandecimiento de los dominios de la Iglesia regular al antecesor de don Dinís bajo el cual sólo se advierte una continuidad en tono menor, a este último monarca, fuertemente limitador de los señoríos.

Esta visión no se encuentra muy alejada de la realidad, pero, al menos en lo que respecta a Moreruela, no responde únicamente a la actuación del creciente Estado. Tanto en Portugal como en Castilla el período que transcurre entre 1230 y 1250 marca los límites de la expansión del patrimonio. En la segunda mitad de la centuria, los monjes se esforzarán más bien por concentrar su territorio y reorganizar su gestión. Está motivado, en parte, por la desaparición prácticamente total de las donaciones de

particulares. Y los reyes de ambos países se limitan a confirmar, en general, privilegios anteriores[33].

La datación mediante personajes particulares

En consonancia con este referente simbólico regio, la datación en base a propietarios o señores privados es bastante reducida y tiene básicamente una función subsidiaria. Por supuesto, existen abundantes menciones de vendedores y de donantes. Pero no siempre se especifican sus denominaciones personales en las informaciones de 1258 y disminuyen apreciablemente en las de 1288-1289, ya sea por la mayor lejanía de estas últimas a la época en la que se produjeron las transacciones o porque su interés se dirige más a los derechos de la monarquía y de los señores que a la mecánica del cambio de manos de propiedad hasta tener al cenobio como destino último. De cualquier forma, la evocación de la mayoría de estos vendedores sólo tiene significado para los miembros del lugar, por lo que se hace necesario insertarlas en un marco común a los encuestadores y los oficiales de la corte, en definitiva, a todo el país.

Las citas de los abades que intervienen en adquisiciones o en pueblas posteriores a ellas aparecen también encuadradas dentro de los reinados. La inclusión de sus nombres es, además, completamente esporádica. La única realmente expresiva es la de la actividad del abad don Munio, de Santa María de Carragosa, dentro del juzgado de Braganza. Según una información de 1288, el padre del testigo vendió un lugar "a hun abade de Moreyrolla que chaman don Nomo... E disse que o pobrou esse abade. E fez hi hunus VII casares eno regueengo de rey e fforeyro do concelho de Bragança"[34]. En este caso, la confrontación con el brevísimo ejercicio en el cargo de este abad -está constatado durante 1230 y 1231- convierte la alusión a él en un elemento de gran concreción temporal y, a la vez, proporciona un indicio de los años transcurridos entre la actuación de una generación con plena capacidad jurídica para disponer de sus bienes y la siguiente: unos 57 ó 58 años. Es de lamentar que la falta de datos adicionales sobre la edad del testigo impida situarlo en la madurez o en la vejez y extraer hipótesis demográficas más exactas.

En las ocasiones en las que no existe una clara referencia cronológica por reinados, el vendedor o donante es un señor de cierta entidad o un personaje ligado a la corte y es presentado, en última instancia, como transmisor de bienes regios. El mejor ejemplo, con respecto a estos dominios, es la cesión a Santa María de Oya de la cuarta parte de la iglesia de Sancti Stephani de Avoyn, en el juzgado de Valladares. Según los vecinos que deponen en 1258, el monasterio la había recibido de Petro Monaco, quien a su vez la había obtenido de la reina doña Teresa, de quien era capellán. Con toda probabilidad, la mención de esta reina alude a la madre del primer monarca portugués, don Alfonso

Enríquez. Se trata, además, del único personaje femenino regio que funciona claramente como datación temporal en las *Inquiriçoes*, efectuadas en la zona de Entre Douro e Minho[35].

Indudablemente, el significado fundamental de esta declaración es mostrar a la monarquía como fuente de todo beneficio y raíz de la transmisión privada de la propiedad. En cambio, queda sin determinar el momento del paso al centro cisterciense, que pudo ser concomitante o posterior al ejercicio del poder por la reina. En este caso, tal vez la falta de una mayor precisión temporal se explique por la venta posterior del cenobio a unos caballeros, que eran quienes disfrutaban de la posesión cuando fue aportado el testimonio.

Los hitos cronológicos

Dentro de este concepto, se engloban aquí todas las formas de datación por años o décadas, independientemente del motivo concreto de su formulación. Conviene subrayar, sin embargo, que los hitos por décadas son de procedencia monástica. Desaparece en ellos, por tanto, el componente ideológico subyacente de la exaltación monárquica. Por el contrario, están dirigidos a la defensa del señorío y guardan relación con las disposiciones y plazos jurídicos y las etapas del ciclo vital.

a) *La corta duración: los años concretos*

Solamente se recogen expresamente éstos en las *Inquiriçoes* de Alfonso III, a propósito de una compra y una puebla efectuada por Moreruela. En ellas se abandona el marco general del tiempo de *istius Regis*. Este es reemplazado por los tres años anteriores a 1258 en la compra de Angueira, en tierra de Miranda, a los hijos de don Tello, y por los seis años previos a esta fecha en la puebla de Constantín, término de Ifanes y que estaba enclavado en la misma tierra[36].

El cotejo con los fondos diplomáticos del centro cisterciense permite comprobar que la declaración acerca de Angueira es sustancialmente correcta en cuanto a la existencia de una adquisición monástica en el lugar y a la época en la que tuvo lugar. Se advierte, en cambio, una cierta confusión sobre los poseedores previos, ya que la transacción en la cual los vendedores afirman ser hijos y herederos de don Tello tiene lugar en septiembre de 1246[37]. Probablemente una de las compras de 1256, y más concretamente del 30 de septiembre, esté relacionada con la descendencia de este señor, ya que la propietaria de la "tercia dela quarta de Angueyra de Miranda" es una hija de Ruy Tellez, renombre que muy bien podría ser un patronímico, puesto que este mismo era empleado, además, por los otros hijos de don Tello[38]. Esta podría ser la causa -por

otra parte, perfectamente explicable- de esa pequeña inexactitud. En cuanto a la puebl de Constantín, no se han encontrado datos suficientes para permitir su comprobació fehaciente.

De todas formas, el principal interés de estas menciones es que concuerdan co lo observado para la zona de Marsella en 1308, tomando como base la encuesta sobr los milagros de Luis d'Anjou. Allí, la evaluación de los años transcurridos tras u acontecimiento se convertía en incierta e insegura a partir de los siete u ocho[39]. En lo dominios portugueses de Moreruela hay varias transformaciones de la propiedad inmediatas a 1258 que no son fechadas por los años transcurridos, y ni siquiera existe unanimidad en torno a Angueira y Constantín, ya que únicamente el testigo Domingo Ramos es quien efectúa estas precisiones. De cualquier manera, estas dos datacione temporales sólo son explicables por la proximidad temporal, pues en éste y otros testimonios cualquier otra referencia cronológica utiliza las décadas como sistema de medición exclusivo.

b) *Los dos o cuatro decenios*

La continuidad en el uso de la jurisdicción desde veinte o cuarenta años y, en definitiva, desde tiempo inmemorial, es el argumento esgrimido por Santa María de Montederramo para defender su potestad civil y criminal ante los oidores regios que dictaminaban sobre el mantenimiento o reducción de las jurisdicciones de cada señorío laico o eclesiástico, a instancias de Alfonso IV[40]. Se enfrentan así en esta causa dos clases de concepciones del derecho: el consuetudinario como sostén de privilegios privados, y el común -muy imbuido del romano- como fuente de la ley central del reino. Este último es invocado expresamente por el procurador del soberano y aceptado por el juez de la Corona al despojar a la abadía de la jurisdicción criminal.

Las alegaciones basadas en el disfrute de un bien durante veinte o cuarenta años son frecuentes en las querellas, pleitos y apelaciones[41]. En los reinos occidentales peninsulares se puede aportar, entre otras, una buena muestra de carácter mixto, pues se trata del testimonio notarial que el 18 de mayo de 1350 se levanta en la villa portuguesa de Cerveira a propósito de la acusación del procurador de Santa María de Oya contra Lopo Alfonso, alcaide de la fortaleza de la villa, de haber edificado casas de morada en el coto monástico de Maloes, en tierras gallegas. El alcaide rechaza la queja contra él, puesto que, de haber obtenido Maloes de la abadía, había sido hacía diez, veinte, cuarenta y cien años, de tal manera que ninguna memoria humana podía contradecirlo[42].

Evidentemente, estas evocaciones remiten a un tiempo a la vez real e imaginario, como todas las otras evocaciones de cifras redondas, mediante la expresión de décadas. Su objetivo no es tanto fechar un acontecimiento lo más exactamente posible sino plasmar documentalmente una imagen de antigüedad, de larga duración, que se refuerza

en muchas ocasiones por la cadena de topes cronológicos y por el añadido último del tiempo inmemorial.

Esta imprecisión se debe, entre otras cuestiones, a la forma de percepción del tiempo de los hombres de la Edad Media. En una larga duración, la escala de transmisión se efectúa por tramos decenales, hasta que el hecho relatado se pierde en una niebla cronológica en la cual no puede ser mencionado más que por la inexistencia de un recuerdo contrario[43].

Ahora bien, ¿qué significado tienen concretamente estos decenios? ¿Por qué se seleccionan en lugar de otros diferentes? ¿Cuál es la razón de su utilización en actos judiciales?

En torno a los veinte años se considera que el hombre ha alcanzado su edad adulta. El momento exacto en el que obtiene la mayoría de edad registra variaciones en los diferentes territorios peninsulares. Así, la legislación foral aragonesa marca claramente los veinte años a partir de 1348[44]. Y en la Corona de Castilla, y de acuerdo con la documentación de los siglos XIV y XV, se fijan, en cambio, los veinticinco, tomando como base el derecho romano[45].

Con todo, también en este último reino existía una cierta conciencia de que los veinte años significaban el abandono de la adolescencia, la adquisición de un criterio propio y formado y la asunción de responsabilidades, ya que *Las Siete Partidas* requieren edad para que el individuo sea admitido como testigo en un pleito, juicio o pesquisa[46]. En consecuencia, la alusión a los veinte años de uso ininterrumpido, enlazada con los cuarenta y el conjunto de lo que puede ser evocado, podría indicar aquella duración del tiempo que puede ser aportada en el testimonio de un testigo joven dentro de una pesquisa y que, por tanto, aun siendo más reducida que las de los mayores puede ser aceptada como suficiente para tener carácter probatorio.

Desde el plano estrictamente jurídico, estos años son los que fijan las mismas disposiciones legales para la obtención plena de un bien inmueble cuyo dueño está ausente, por parte de quien disfrutaba de la tenencia, mientras que se limitan a los diez -mencionados también por el alcaide de Cerveira- en el caso de que el señor resida en el mismo territorio[47].

En el reino portugués, todas estas cuestiones no se encuentran tan claramente formuladas. A principios del siglo XV, el rey don Duarte situaba entre los veintiuno y los cincuenta la juventud. Es un período muy amplio y que no concuerda con las clasificaciones que dan la mayoría de los autores actuales para el Occidente europeo bajomedieval, basadas en la división entre la etapa adulta, entre los veinte y los cuarenta, y la madurez, de los cuarenta a los sesenta. Sin embargo, los límites anterior y posterior que pone el rey portugués al tiempo de los mancebos -la adolescencia y la vejez respectivamente- hacen pensar que englobaba prácticamente las dos etapas citadas[48].

En los aspectos legislativos, hay que tener en cuenta que las *Partidas* tuvieron una

gran influencia en el país durante los siglos XIII y XIV. Traducidas al portugués en la primera de estas centurias, su presencia fue habitual en la mayor parte de las bibliotecas monásticas del momento. Su aplicación tuvo lugar casi en las mismas décadas que en Castilla, ya que en 1361 hay pruebas al menos, de su aplicación por los tribunales regios en causas concernientes al clero y por el conservador de la universidad de Coimbra con respecto a los estudiantes[49]. La misma alegación del hidalgo de Cerveira, y ante un notario de la villa, mediante los plazos temporales contenidos en ellas, constituye una prueba adicional de la penetración en Portugal del corpus jurídico castellano.

Los cuarenta años significan la madurez de la vida, y al mismo tiempo, el comienzo de la decadencia. Entre los campesinos gallegos, y durante el mismo período que el analizado aquí, los inicios del cuarto decenio de la vida coinciden con el nacimiento de los primeros nietos[50].

En las *Inquiriçoes* de Alfonso III, como ya se ha dicho, los reducidos lugares para los cuales se precisa remontarse a cuatro décadas para recordar su adquisición, presentan grandes divergencias en los datos aportados: unión de testimonios de vista y de oído, algunas confusiones sobre los reinados-marco, mayores dudas o silencios al preguntar sobre los anteriores poseedores.

Jurídicamente, *Las Siete Partidas* establecen que las instituciones religiosas no pueden perder el señorío de los bienes raíces a no ser que escapen a su control durante este período y de forma ininterrumpida[51]. En la legislación portuguesa no se recoge esta norma de forma explícita, lo que es lógico dada la política regia concerniente al patrimonio eclesiástico. La situación de todas formas, es confusa, porque existen fórmulas de prescripción basadas en este plazo de tiempo, como la norma que promulga Alfonso IV en las Cortes de Lisboa de 1352, en las que impide realizar ejecuciones de deudas contraídas de cuarenta años en adelante[52].

c) *A partir de los cincuenta o sesenta años*

La propiedad desde estas décadas, e incluso desde tiempos anteriores, es el argumento presentado por el procurador de Santa María de Oya, el 5 de abril de 1308, ante el merino del rey en Caminha. El motivo es la defensa de la granja de Chamosin, que había sido reclamada por la abadesa de Valboa y los concejos de Valença, Caminha y "Vila Meyá" o Villa Mediana[53].

Las dos cifras pueden indicar conjuntamente el tope máximo y mínimo de la esperanza de vida, que coincide con la memoria humana, aunque se admite la posibilidad de recuerdos más lejanos en personas excepcionalmente longevas, para lo cual se añade la coletilla "o más".

Entre los cuarenta y cinco y cincuenta años se puede admitir, como hipótesis, la duración media de la vida en la Galicia del siglo XIII y primera mitad del XIV[54]. Por

otra parte, la mitad de la centuria es el campo temporal que habitualmente podía cubrir un historiador recurriendo a testimonios oculares, mientras que una evocación directa que se remontara a setenta años era algo excepcional[55].

Los sesenta años significan la vejez en todo el Occidente europeo durante los siglos XIII al XV, salvo el citado texto de don Duarte que la hace comenzar más tempranamente, es decir, entre los cincuenta y los setenta. Su invocación en un contexto judicial alude, por tanto, a que el hecho podría ser refrendado por los ancianos, máximos guardianes de la memoria colectiva.

El cotejo de estas referencias cronológicas con la contenida en la documentación de fines del siglo XV y comienzos del XVI nos señala el interés para el historiador de estas referencias cronológicas extremas en cuanto que efectivamente nos revelan la conciencia que el conjunto de la sociedad, en un período determinado, tenía de los límites de la extensión de su ciclo vital. El recurso a los ochenta años, que es relativamente frecuente en esa época, no aparece en modo alguno en los documentos castellanos y portugueses del período analizado aquí. Concuerda perfectamente con ese crecimiento demográfico de fines del Medievo y comienzos del Renacimiento, debido a la recuperación de la Peste Negra y al auge económico que, en líneas generales, tiene lugar en el siglo XV.

En cambio, estos dos decenios no guardan relación expresa con ninguno de los plazos recogidos en los códigos jurídicos. Sólo se puede colegir el posible interés de Santa María de Oya por presentar unos hitos temporales que retrotraigan la adquisición de la granja de Chamosin con bastante anterioridad a la ley de 1286 que prohibía a los eclesiásticos la compra de nuevas tierras.

d) *El tiempo inmemorial*

Además de citarse unido a estos tramos decenales, en ocasiones se presenta únicamente el argumento de que "no estaba en contra la memoria de los hombres" para legitimar la propiedad y la jurisdicción.

El ejemplo más claro nos lo proporciona el procurador de Santa María de Moreruela, quien lo expone así en la causa por las jurisdicciones de Montesinos, Quintanilla, Ifanes, Constantino, Palazuelo y Angueira. Está incorporado en la sentencia de Alfonso IV, del 2 de noviembre de 1338, que determina la pérdida de los derechos por el cenobio[56].

La revisión de las *Inquiriçoes* de Alfonso III y de los diplomas de donación a Moreruela o de compra por éste de Ifanes, Constantino, Palazuelo y Angueira permite confirmar para estos lugares las apreciaciones de B. Guenée, quien, siguiendo a los propios hombres de la Edad Media, situaba en torno a los cien años el límite de la memoria humana[57]. En efecto, estas adquisiciones se habían efectuado de 1211 a 1256,

o, según el otro sistema de datación utilizado aquí, durante los reinados de Sancho I, Sancho II y Alfonso III.

Probablemente, el paso previo a este tiempo indeterminado y colectivo es el recuerdo individual de un hecho, pero sin ninguna connotación que pueda ser usada como encuadre cronológico. A este respecto, es muy ilustrativa la evolución de los datos aportados sobre la posesión de Villa Mediana por San Martín de Castañeda. Comprada por el centro sanabrés en 1205, es enmarcada erróneamente por la mayoría de los testigos de 1258 en el mandato de Sancho II y en 1288-1289 los declarantes ignoran la época en la que la abadía se alzó con la propiedad y la honra señorial y solamente pueden responder "que assy a virom husar desque se acordauam"[58], es decir, a unos ochenta años de la transacción.

El concepto de tiempo inmemorial guarda relación con el de la "fama pública", ya que se formula como lo visible y manifiesto para todos que, en este caso, remite a una red de relaciones humanas basadas en la señorialización[59].

e) *La unión de la memoria y la constatación escrita*

El progreso del notariado, la exigencia de los encuestadores de confirmación diplomática de donaciones, privilegios y beneficios, causas que Alfonso IV promueve contra los derechos señoriales y las querellas por el poder planteadas por otras instituciones monásticas y los concejos vecinos introducen una desconfianza progresiva contra las afirmaciones sin base documental[60] e inducen a estas cuatro abadías, como a muchos otros poderes privados, a esgrimir sus documentos como prueba. Los datos procedentes de la memoria individual o colectiva quedan en segundo plano o son agregados a la constatación escrita. No se trata, ciertamente, de la aparición de un fenómeno nuevo en la primera mitad del siglo XIV, pero sí se advierte entonces más claramente.

La unión de estos dos elementos se manifiesta expresamente en una reclamación de Moreruela a Alfonso IV, incorporada en la resolución regia a su favor, del 1 de junio de 1330. En ella, el monarca se hace eco de una queja contra la usurpación por el procurador regio y escribano de la tierra de Braganza de la aldea de Quintela "da qual dezian que o dito seu monasterio staua en posse des gran tempo. E sobre esto mi mostrarum hunu priuilegio que teen del rey don Afon meu auoo a quer Deus perdoe seelado do seu seelo pendente en que he contehudo quel deu ao dito monasterio... Montesino e tres casaes en Soutelo e hunu casal en Carragosa ante Gemundi e Couas e huna jugada e a dita aldeya de Quinteela e en Bragança casas e viñas e herdades"[61].

Otros sistemas de referencia temporales

Remiten al advenimiento de ciertas calamidades, más concretamente la guerra y la peste. En ocasiones, no se incluyen en los documentos en forma de recuerdo sino como acontecimientos desencadenantes en el pasado inmediato de modificaciones en el patrimonio monástico. En consecuencia, se solicita al monarca su desaparición o mantenimiento, según los distintos casos, una vez desaparecida la coyuntura excepcional.

a) *Los conflictos bélicos*

Como ya se ha apuntado en la introducción, las guerras entre Portugal y Castilla colocaron a estas abadías en una situación delicada, ya que, por estar situadas sus sedes en el país adversario, sufrieron la confiscación de sus posesiones portuguesas durante el tiempo que duró el conflicto.

Realmente, sólo se ha encontrado documentación acerca de este problema relativa a Santa María de Oya. Con toda probabilidad, se aplicaron las mismas medidas con respecto a otras instituciones y si no se ha conservado constancia escrita es porque no fue necesaria para la devolución la posterior intervención regia.

Es más, los diplomas de la monarquía sólo se hacen eco de las consecuencias de la guerra de 1336-1339. En la carta que dirige Alfonso IV a su almojarife en Valença se contiene que "o abade e convento de o moesteiro d'Oya me emviaron dizer que per razom desta guerra que antre mim e el rey de Castella ouve lles mandarom tomar todallas coussas que aviam no meu senhorio" y que le habían pedido por merced que, firmada la paz y en cumplimiento de los acuerdos entre los dos reinos, mandase efectuar la restitución[62]. Dos años después el rey envía una nueva orden a su almojarife para que devuelva algunos bienes muebles y semovientes que había retenido. La solicitud del centro cisterciense pontevedrés está expuesta en términos similares[63].

Es difícil saber hasta qué punto la opinión eclesiástica sobre las confiscaciones se ha transmitido mediatizada por el breve resumen del monarca y por las mismas formalidades de la solicitud. Pero todo parece indicar que éstas son contempladas como una consecuencia lógica y habitual del conflicto armado y exterior. La misma conducta del almojarife durante esos dos años pudo ser presentada como una demora en el cumplimiento de la orden del soberano y, por lo tanto, una cierta desobediencia a éste. De hecho en las guerras posteriores se reiteraron los secuestros de bienes, como el que sobrevino en la guerra que llevó al poder a don Joao I y que no se levantó hasta la tregua de 1399 entre los dos países[64].

Contrasta, sin embargo, esta imagen de las repercusiones bélicas con la que, al otro lado de la frontera, proporciona Fernando IV de las vicisitudes del mismo cenobio

durante la guerra de finales de la centuria precedente. A tenor de un privilegio de 1302, la guerra había acarreado a los monjes tomas de caballeros y malhechores[65]. La causa de esta diferencia debió de radicar en la distinta posición política que Oya mantuvo en cada reino durante la lucha y sus secuelas y en la unión en el lado castellano de conflicto exterior, guerra civil y anarquía política.

b) *La peste negra*

La referencia a ella es la más concreta de las provenientes de las cuatro abadías. Esto concuerda perfectamente con el motivo de esta alusión. Se trata de una solicitud de Santa María de Oya a Pedro I para que se le permita conservar los bienes raíces que habían recibido durante la peste para que los monjes elevaran preces por el alma de los donantes. Estas tierras habían sido tomadas por el almojarife de Valença alegando el cumplimiento de la ley de don Dinís contra el incremento de los patrimonios eclesiásticos.

Una vez más, sólo son conocidos los argumentos del cenobio a través de la carta regia a sus oficiales. Esta tiene lugar el 4 de julio de 1365 e incorpora, dentro del resumen de la relación del abad y el convento, la referencia de "queo dito moesteyro esteve en pose dellas des a pestilençia que foy na era de oyteenta e sex annos"[66].

No deja de ser sorprendente tal precisión cronológica, diecisiete años después de la epidemia. La mayoría de las alusiones a esta calamidad que proceden de los años inmediatos a ella mencionan simplemente "a pestenença" o "a mortaldade". La primera expresión aparece, sin ninguna connotación temporal, en la ley que promulga Alfonso IV en 1349 para que sus súbditos continúen con los oficios que tenían "ante que Deus dese a pestenença que hi ouue"[67] y en las Cortes de Lisboa de 1352, con el añadido de que "Deus deu poco tempo ha em terra"[68]. La segunda procede de esta última fecha y de tierras orensanas, más concretamente de una carta foral escrita en Orense por el vicario del obispo Juan de Cardallac, y tampoco va acompañada de ninguna especificación sobre el año en que azotó la Peste Negra a esa zona[69].

Se puede deducir, por tanto, que la inclusión de la fecha de la peste no se debe al recuerdo de los monjes de Santa María de Oya sino a la consulta por el redactor de la petición al soberano de las datas de las donaciones cuya posesión se reivindicaba.

En definitiva, las referencias temporales que se introducen en las encuestas regias y en los documentos señoriales no tienen un carácter neutro. Por el contrario, tienen una función socio-política. Su utilización responde a las tensas relaciones con la monarquía y sus oficiales, los concejos y los otros poderes señoriales de la zona[70]. Muchas de las formas concretas de la evocación remiten, además, a la costumbre y al sistema jurídico vigente. Sin el análisis de su papel en este contexto, el recurso a la memoria en los dominios privados no puede ser comprendido.

NOTAS

[1] B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiévale*, París, 1980 y J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, 2ª ed., París, 1988.

[2] A este respecto, son especialmente ilustrativos los estudios de Ch. Klapisch-Züber sobre la oligarquía florentina de los siglos XIV y XV, recogidos en *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, París, 1990. Para la nobleza territorial castellana del mismo periodo, véase I. Beceiro Pita, "La conciencia de los antepasados y la gloria del linaje en la Castilla bajomedieval", en *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, 1990, pp. 329-351.

[3] Así, por ejemplo, en la encuesta sobre los milagros de Louis d'Anjou, analizada por J. Paul en "Expression et perception du temps d'après l'enquête sur les miracles de Louis d'Anjou" dentro del libro *Temps, mémoire, tradition au Moyen-Age*, Aix-en-Provence, 1983, pp. 19-43.

[4] La utilización de la memoria para evocar una revuelta, motivada por toda clase de abusos a una colectividad muy amplia tiene su mejor ejemplo en el pleito Tabera-Fonseca, principal fuente para el conocimiento de la rebelión irmandiña. A. Rodríguez González, *Las fortalezas de la mitra compostelana y los "irmandiños"*, 2 vols., Pontevedra, 1984.

[5] En realidad, la fecha de comienzo del reinado de Alfonso III es la de 1248 -si tomamos la de mandato pleno tras haber triunfado en la guerra civil- y la del fin del gobierno de Pedro I, la de 1367. Aquí se han elegido como marco de referencia las datas de los primeros y últimos documentos utilizados, correspondientes a las *Inquiriçoes* de 1258 y a las disposiciones de 1365 en relación con los bienes del monasterio de Santa María de Oya y la peste negra.

[6] J. Mattoso, *Identificaçao de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal*, vol. II, Lisboa, 1986, pp. 136-176 y *Ordenaçoes del-Rei Dom Duarte*, ed. de M. de Alburquerque y E. Borges Nunes, Lisboa, 1988, pp. 182-183 y 204-205.

[7] I. Beceiro Pita, "Las tensiones en torno a los dominios del Cister gallego en el norte de Portugal (1247-1357)", comunicación presentada en el *Congreso Internacional sobre San Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal*, Orense-Oseira, 17-20 de octubre de 1991, en prensa.

[8] El favor de los soberanos portugueses en el siglo XII y comienzos del XIII ha sido señalado, para el caso de Oya, por E. Portela Silva en *La región del obispado de Tuy en los siglos XII a XV. Una sociedad en la expansión y la crisis*, Santiago de Compostela, 1976, pp. 244-250. De la continuidad del apoyo a Moreruela a mediados del siglos XIII hay buena muestra en la protección general que le dispensa Alfonso III en la exención del portazgo en su reino y en la donación por el mismo rey de unas heredades en el término de Braganza. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelaria de Alfonso III, Libro I, folio I. La protección a Montederramo, en cambio, no está probada claramente hasta el reinado de don Dinís, más concretamente el 18 de enero de 1284. Archivo Histórico Nacional, carp. 1486, número 16.

[9] Así, la primera donación regia a San Martín de Castañeda data de octubre de 1144, en un momento en el que Alfonso Enríquez aún no se ha titulado como soberano. A.N.T.T. Leitura Nova, Alem Douro, Livro 2, fº 270.

[10] Aunque sea de época muy posterior, vale la pena traer a colación los privilegios de Alfonso V y Juan II, de 1467 y 1482, permitiendo a los habitantes de Monforte de Río Livre a vecindar con los de los lugares comarcanos próximos a Galicia, ya que lo tenían de uso y costumbre y emparentaban habitualmente con ellos. A.N.T.T. Leitura Nova, Alem Douro, Livro 3, fº 36v.

[11] M. C. Pallares Méndez, *El bajo valle del Miño en os siglos XII y XIII*, Santiago de Compostela, 1971, p. 106 y J. Marques, "O mosteiro de Oia e a granja da Silva no contexto das relaçoes luso-castellanas dos seculos XIV-XV", *Revista de Historia*, vol. VI (Porto), 1985, pp. 18-19.

[12] AHN, Clero, carp. 1488, nº 13.

[13] M. I. Alfonso Antón, *La colonización cisterciense en la meseta del Duero. El dominio de Moreruela (siglos XII-XIV)*, Zamora, 1986, pp. 193-197.

[14] A. Rodríguez González, "El tumbo del monasterio de San Martín de Castañeda", *Archivos leoneses*, vol. XX (1966), pp. 171, 321-322, 331-332, 338-339 y 346-351; vol. XXI (1967), pp. 151-152 y 166-168.

[15] J. Mattoso, "A guerra civil de 1319-1324", *Portugal medieval. Novas interpretaçoes*, Lousa, 1985, pp. 239-309.

[16] J. Mattoso, L. Krus, A. Andrade, *O castelo e a feria. A terra de Santa Maria nos séculos XI a XIII*, Lisboa, 1989, pp. 45-49.

[17] "Inquiriçoes" de Alfonso III en *Portugaliae Monumenta Historica*, Inquisitiones, vol. I, pars I, Lisboa, 1891 y pars II, Lisboa, 1961.

[18] L. Krus, "Escrita e poder: as Inquiriçoes de Alfonso III", *Estudos medievais*, 1 (Porto), 1981, pp. 59-81.

[19] A.N.T.T. Inquiriçoes de don Dinís, Livro I, livro IV y Leitura Nova, livro de las Inquiriçoes de Beira e Alem Douro.
[20] AHN, Clero, carps. 1815, 1816, 1827, 1828, 1835 y 3557. A.N.T.T. Leitura Nova, Alem Douro, Livro 2, fº 204-205.
[21] L. Krus, "A vivência medieval do tempo", *Estudos de História de Portugal I. Séculos X-XV. Homenagem a A. H. de Oliveira Marques*, Lisboa, 1982, pp. 354-355.
[22] Inquiriçoes Geraes de don Alfonso III. Testimonios sobre Sanctus Martinus de Riparia e Ifanes, juzgado de Ulgoso, tierra de Miranda, *Portugaliae Monumenta Historica*, 4ª alzada, fº 1282-1284.
[23] Inquiriçoes Geraes de don Alfonso III..., testimonios sobre la villa de Carceom, en el juzgado de Ulgoso, tierra de Miranda, 4ª alzada, fº 1281. Para el apelativo de "viejo" como señal distintiva dentro de la familia, véase I. Beceiro Pita y R. Córdoba de la Llave, *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana, siglos XII-XV*, Madrid, 1990, pp. 226-227.
[24] C. Barros Guimerans, *Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV*, Madrid, 1990, pp. 91-95. De hecho, los testigos que hablan específicamente del rey Enrique suelen ser notarios o chantres catedralicios.
[25] A.N.T.T. Leitura Nova, Alem Douro, Livro 2, fº 157.
[26] Inquiriçoes Geraes de don Alfonso III..., 4ª alzada, juzgado de Ulgoso, tierra de Miranda, fº 1282-1283.
[27] Más concretamente, se trata de la compra por San Martín de Castañeda de las heredades de Sancho Arias y sus hijos y de Sancho Velázquez en Villamediana en 1205 y 1214, y de la donación al mismo cenobio por unos particulares de sus tierras en San Martín de Angueira -1212 y 1214- (A. Rodríguez González, "El tumbo...", nº 101, pp. 331-332, nº 119, p. 371, nº 107, pp. 338-339 y nº 118, pp. 350-351). Moreruela recibe el mencionado Ifanes junto con el término anejo de Constantín.
[28] L. Krus, "Escrita e poder...", pp. 75-78.
[29] J. A. P. de Sotto Mayor Pizarro, "A nobreza do julgado de Braga nas *Inquiriçoes* do reinado de D. Dinís", *IX Centenário da dedicaçao da Sé de Braga*, Braga, 1990, p. 186.
[30] Ruy de Pina en "Coronica del rey don Sancho II" da una visión negativa de este personaje, presentándolo como excesivamente contemporizador con la nobleza y pro-castellano (*Crónicas de Rui de Pina*, ed. de M. Lopes de Almeida, Porto, 1977, pp. 131-151). Ciertamente, el autor es renacentista, pero se inspiró en fuentes medievales. Y también Enrique IV de Castilla y Ricardo III de Inglaterra fueron presentados de manera adversa por la historiografía posterior.
[31] Véase nota 27.
[32] J. A. de Sotto Mayor Pizarro, "A nobreza do julgado de Braga...", pp. 185-248.
[33] I. Alfonso Antón, *op. cit.*, pp. 122-130.
[34] A.N.T.T. Inquiriçoes de D. Dinís, Livro I, fº 108.
[35] "...que ouvirom dizer que a quarta desta ecclesia era regaenga, et que a Rayna dona Tarasia a deu a Petro Monaco seu capellam; et Petrus Monaco deu a Oya, et Oya vendeu a Cavaleiros", *Inquiriçoes* de D. Alfonso III, 1ª alzada, en *Portugaliae Monumenta Historica*, Inquisitiones, vol. I, p. 386.
[36] *Inquiriçoes* de D. Alfonso III, 4ª alzada, juzgado de Pena Roya, fº 1279.
[37] AHN, Clero, carp. 3552, nº 16.
[38] AHN, Clero, carp. 3553, nº 14.
[39] J. Paul, "Expression et perception du temps...", p. 48.
[40] Coimbra, 16 de noviembre de 1335. A.N.T.T., Alem Douro, Livro 2, fº 204-205. Sobre las características generales de la reforma de las jurisdicciones en el norte del reino, véase J. Marques, *D. Alfonso IV e as jurisdiçoes senhoriais*, Porto, 1990.
[41] En la Provenza del siglo XIV se data la costumbre igualmente por los veinte y cuarenta años, dentro de una cadena de décadas enteramente similar a la que aparece en textos castellanos y a los plazos temporales de las *Partidas*. Y. Grava, "La mémoire, une base de l'organisation politique des communautés provençales au XIVe siècle", *Temps, mémoire, tradition...*, notas 51-52, p. 90.
[42] La expresión exacta del alcaide de Cerveira es que tenía bienes en el coto de Maloes "por tempo de dez e de vejnte e de quareenta e de çento annos aaca por tal guisa quea memoria domees no estaua en contrayro", 18 de mayo de 1340. AHN, Clero, carp. 1827, nº 15.
[43] Y. Grava, *op. cit.*, p. 79.
[44] M. C. García Herrero, *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza, 1990, pp. 26-27.
[45] I. Beceiro Pita y R. Córdoba de la Llave, *op. cit.*, pp. 119-120.
[46] *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio*, ed. de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1807, t. II, partida III, título XVI, ley IX, p. 520.
[47] AHN, Clero, carp. 1827, nº 15.

[48] Don Duarte, *Leal conselheiro*, ed. de J. Morais Barbosa, Biblioteca de Autores Portugueses, Lisboa, 1982, pp. 32-33. Para las diferencias entre esta clasificación de las edades de la vida y la de los historiadores actuales con respecto al conjunto del Occidente europeo, véase A. H. de Oliveira Marques, *Portugal na crise do séculos XIV e XV*, Nova História de Portugal, vol. IV, Lisboa, 1987, pp. 22-23.

[49] Nuno J. Espinosa Gomes da Silva, *Historia do direito portugués*, vol. I. Fontes de direito, Lisboa, 1985, p. 161. En cuanto a la presencia de este código en las bibliotecas monásticas bajomedievales, se encuentran datos interesantes en J. Mattoso, "Leituras cistercienses do século XV", *Religiao e cultura na Idades Média portuguesa*, Lisboa, 1982, pp. 542-543.

[50] R. Pastor, I. Alfonso Antón, A. Rodríguez López y P. Sánchez León, *Poder monástico y grupos domésticos en la Galicia foral (siglos XIII-XV). La casa. La comunidad*, Madrid, 1990, pp. 228-230.

[51] *Las Siete Partidas*, t. II, partida III, título XXIX, ley XXVI, pp. 745-746.

[52] *Cortes portuguesas. Reinado de D. Alfonso IV (1352-1357)*, INIC, Lisboa, 1982, p. 134.

[53] El procurador de la abadía alega "que sempre esta granja de Chamosynos touiere e tiene en maao e en posse des çynqueenta anos ata saseenta anos e ata mays". AHN, Clero, carp. 1816, nº 15.

[54] R. Pastor y otros, *op. cit.*, pp. 229-230.

[55] B. Guenée, *op. cit.*, pp. 79-82.

[56] A.N.T.T., Livro 2 dos Reis, fº 147v-150.

[57] B. Guenée, *op. cit.*, pp. 81-82. Esta era también, según una idea bastante extendida en la Edad Media, la línea de separación entre los tiempos antiguos y la época moderna, ya que esta última, por definición, era la que el historiador conocía por haber presenciado los acontecimientos o haber oído hablar de ellos.

[58] A.N.T.T. Leitura Nova, Livro de las Inquiriçoes de Beira e Alem Douro, fº 127.

[59] Y. Grava, *op. cit.*, p. 79 y Ch. de la Roncière, "De la mémoire vecue à la tradition, perception et enregistrement du passé", igualmente en *Temps, mémoire, tradition...*, p. 275.

[60] L. Krus, "A vivencia medieval do tempo", p. 355.

[61] AHN, Clero, carp. 3557, nº 16.

[62] 18 de agosto de 1340. AHN, Clero, carp. 1827, nº 17.

[63] 24 de junio de 1342. AHN, Clero, carp. 1828, nº 5. Para el conjunto de tensiones que afectaron a Santa María de Oya durante los dos últimos siglos medievales, véase el citado trabajo de J. Marques, "O mosteiro de Oia...".

[64] J. Marques, "Cartas ineditas de D. Joao I do Arquivo Historico Nacional de Madrid", *Caminiana*, VII (Braga), 1985, nº 12, pp. 9-33.

[65] 25 de diciembre de 1302. Está recogido en un privilegio que Alfonso XI, que confirma éste, del 11 de diciembre de 1324. AHN, Clero, carp. 1824, nº 2.

[66] 4 de julio de 1365. AHN, Clero, carp. 1835, nº 11, documento publicado por E. Portela Silva, *La región del obispado de Tuy...*, nº 71, p. 425.

[67] "Ley per que el Rej manda que os homes husem dos mesteres de que husauam ante da pestenença", en *Ordenaçoes de D. Duarte*, pp. 526-528.

[68] *Cortes portuguesas. Reinado de D. Afonso IV*, p. 128.

[69] El texto ha sido recogido por E. Duro Peña en *El monasterio de San Pedro de las Rocas y su colección documental*, Orense, 1973, p. 69.

[70] La recogida de la documentación proveniente de fondos portugueses ha sido posible gracias a la concesión de una Acción Integrada con Portugal en 1990, con el tema "La frontera entre Castilla y Portugal en la Baja Edad Media: contactos e influencias recíprocas", de la que fui principal responsable, y en la que participaron además la doctora A. Arranz Guzmán y el doctor H. Baquero Moreno, este último por la parte portuguesa.

ORIGENES Y EVOLUCION DEL MUNICIPIO CATALAN

SALVADOR CLARAMUNT
(Universidad de Barcelona)

Es para mí motivo de satisfacción poder colaborar en esta revista dirigida por mi buena y admirada amiga la profesora Nilda Guglielmi, a la que ofrezco todo mi humilde apoyo como miembro del Consejo de Redacción de la misma. Cuando me solicitó un artículo pensé en diversos temas que encajaran dentro de la temática general del tiempo y del espacio y creí oportuno desarrollar esquemáticamente los orígenes y evolución del municipio catalán. En primer lugar casi por una obligación de mostrar al público argentino el desarrollo temporal de la institución municipal catalana que poco a poco irá modificando su estructura institucional hasta convertirse en centro económico, social y artístico de primer orden. Y en segundo lugar por creer que este aspecto concreto será para la mayoría de los lectores poco conocido, ya que la evolución del *comune* italiano, o de las ciudades de los reinos de Castilla y León les habrá llamado la atención de modo preponderante.

A lo largo de la Edad Media mediterránea, los núcleos de población catalanes irán evolucionando, configurándose y sobre todo ganando peso específico en todos los campos; tanto que la ciudad de Barcelona será la monopolizadora de una fuerza comercial expansiva que actuó como motor del llamado expansionismo de la Corona de Aragón en la ruta de las islas (Baleares, Sicilia, Cerdeña), que a modo de cuña alcanzó con sus consulados de mar los puertos más orientales de la cuenca mediterránea.

La originalidad del proceso espacial y temporal será fruto en la mayoría de los casos del llamado "pactismo" catalán, más que de enfrentamientos violentos sistemáticos. La institución municipal conseguirá lentamente unas prerrogativas que la Corona concedió, ya que el rey vio siempre en los municipios sus aliados naturales contra los barones territoriales. Esta *entente* rey-municipio fue decisiva, pero no pudo evitar que una vez logrado el autogobierno municipal, los enfrentamientos surgieran entre los grupos oligárquicos de distinto signo que querían controlar los cargos de gobierno de la ciudad. Barcelona será el más claro ejemplo de estos enfrentamientos, hasta que la Corona en época de Fernando el Católico intervenga de modo decidido para pacificar el ambiente y sobre todo para reanimar la decaída vida urbana después de acabar con

luchas internas y externas.

Toda esta evolución -que se sintetiza en este artículo- es mucho más compleja de lo que aparentemente se expone, pero la idea es sobre todo despertar el interés por una forma peculiar de desarrollo, que, a pesar de estar ligada a la de los otros Estados y reinos vecinos, tuvo una marcada personalidad propia. Y es que el tiempo está siempre signado por el espacio vital y geográfico en que se desarrolla, a la vez que éstos lo están por la cadencia temporal.

La protohistoria del municipio catalán en la Edad Media la encontraríamos en las ciudades y *vicos* de la época visigótica. Aunque las instituciones municipales vigentes en ellas mostrarían un agudo grado de decadencia, la invasión árabe sería un golpe decisivo que hizo desaparecer los últimos vestigios que aún pudieran quedar de la administración local.

Al irse reconquistando los territorios en poder musulmán surgirán de nuevo o por vez primera los núcleos y poblados en que se fue asentando la población cristiana. Este proceso reconquistador fué iniciado a fines del siglo VIII por los francos y continuado luego por los condes de Barcelona principalmente, no finalizándose hasta avanzado el siglo XII. Esta empresa reconquistadora no fue una acción continuada, sino que se realizó en interrumpidas campañas; destacando que tras cada una de estas etapas, acciones de conquista, venía en seguida la empresa de repoblación de territorios y restauración de ciudades con nuevas formaciones que las necesidades militares y económicas exigían.

No vamos a pormenorizar aquí las sucesivas campañas de los reyes francos y después de los condes catalanes, con las sucesivas fundaciones o restauraciones a lo largo de dicho período, sino únicamente indicar que será a mediados del siglo XII, con Ramón Berenguer IV, cuando la reconquista catalana alcance su fase definitiva y final tras las conquistas de Tortosa (1148) y Lérida (1149), y con ello la repoblación de extensas comarcas, que vieron surgir numerosas villas y aldeas al impulso de las múltiples cartas de población otorgadas para estas áreas.

Tortosa, ocupada en 1148, es repoblada con nuevos habitantes, a los que se concede seguridades y franquicias excepcionales en una extensa carta puebla de 1149. Tarragona y su campo, hasta entonces inseguros por la vecindad de la fortaleza árabe de Tortosa, serán repoblados definitivamente otorgando el arzobispo Bernardo y el caballero Robert Aguiló una amplia carta de franquicias a la ciudad[1], con establecimiento de unos *iudices* para su gobierno. Durante la segunda mitad del siglo XII se van concediendo cartas y donaciones para poblar bastantes villas y castillos del campo de Tarragona. Al mismo tiempo que se repuebla también la vecina Conca de Barbera, y la zona del Montserrat, con Ciurana, Prades y el Valle de Ponera.

En el norte, la conquista de Lérida, al año siguiente de Tortosa, hizo que fuese repoblada inmediatamente por una carta muy semejante a la de esta ciudad, así como toda

su llanura desde Fraga a Mequimenza.

Las grandes conquistas en la parte más occidental y meridional de Cataluña habían atraído hacia estas áreas gran cantidad de gente de la Cataluña Vieja, debido a lo ventajcso del régimen de exenciones y privilegios, frente a las duras condiciones de sus lugares de origen que se remontaban a los primeros tiempos de la Reconquista.

En el largo proceso de reconquista y restauración de territorios tendremos diversas menciones de los lugares que se citan como sede de cierto régimen municipal iniciado en el reinado de Jaime I y que Pedro III el Grande confirmó plenamente y recogió en una Constitución de 1283[2].

Las ciudades (*ciutats, civitates*) ocupan el primer rango de los centros de población, recibiendo en Cataluña esta denominación un reducido número de poblaciones. Esencialmente fueron *ciutats* las antiguas *civitates* visigóticas, que al ser restauradas iban recuperando esta categoría; aunque no siempre ocurrió así pues algunas de ellas no recobraron jamás dicha denominación y se convirtieron en *vicos*, o villas, como asimismo otras que no se rehicieron de la destrucción causada por las invasiones. Para algunos autores como Balari, ciudades son las poblaciones de mayor importancia formadas por una aglomeración importante de casas y otras construcciones. Tal condición la poseyeron las primeras ciudades restauradas como fueron: Gerona, Barcelona, Manresa, y más tarde: Tarragona, Tortosa, Lérida y Balaguer.

La ciudad era un recinto amurallado, en cuyo corazón se levantaba la catedral o templo, el palacio y las principales edificaciones. Pero el término de la ciudad sea extendía fuera de las murallas, en un espacio circundante, que constituía su territorio o suburbio (doc. del 1057, en donde se dice: "quam habemus in suburbio sive territorio barchinoni civitatis") equivalente a lo que en Italia se denominaría la *contea*. En este suburbio fuera de las murallas se fueron formando los *burgos*, arrabales o *vilas-novas*, que se inician en el siglo X, pero que no se desarrollarán con cierto desahogo hasta el siglo XII, pasado el peligro almorávide.

El término *vila-nova* fue usado para expresar los arrabales de las poblaciones de menor importancia y de más tardía restauración (Tortosa, Montblanc) frente al término de *burgo* que se aplicó a los arrabales de las ciudades más importantes.

Las villas, eran y son todavía los centros de población más numerosos en Cataluña, y abarcaban una amplia gama de poblaciones que iban desde las de cierta importancia, próximas al tipo de ciudad -Vic, Cervera, Solsona-, que incluso adquirieron más tarde dicha categoría, hasta los simples agregados de escasas viviendas rurales. De ahí que bajo el nombre de villas se deban distinguir diversos tipos de agrupaciones como:

1.- Los antiguos *vici*, título heredado de época romana y visigótica. Era el *vicus* aldea o agrupación compacta en el ámbito y dependencia de una *civitas*[3] (tal era el caso de Vic, Urgel, Badalona). De estos *vicos* conocemos escaso número, pero debió

de haber algunos más que no dejaron huellas en la documentación conservada.

2.- Las antiguas *villae*, serían los antiguos dominios rurales, que por un proceso d evolución llegaron a formar verdaderas localidades, algunas de ellas con un mat plenamente urbano. La transformación del concepto de *villae* como agrupación d gente varia, pero unida por lazos diversos al mismo señor, al de su sentido ulteri y definitivo se llevó a cabo entre los siglos X a XII, y entre las diversas causas qu motivaron este cambio estaría el fraccionamiento progresivo de la propieda feudal, que toma muchas veces no ya la unidad de la villa sino los *mansos* o *predios* En el siglo XII el término villa ya expresa a las aglomeraciones orgánicas, siend raro hallarlo con su antiguo sentido, y en el siglo XIII toma carácter oficial a incorporarse a las Constituciones y Procesos de Cortes, siempre con el nuevo y definitivo significado[4].

3.- Las villas formadas en torno a parroquias, al amparo de los preceptos canónicos que ordenaban dejar un espacio de treinta pasos circundando a la iglesia, como luga sagrado, para dependencias de la misma -cementerio , etc.-, que toma el nombr de *sacravia, sagrera, cellera*, y es protegido especialmente por las disposicione de paz y tregua. Este espacio, medido muchas veces con amplitud, fue aprovechad para edificar casas para viudas, clérigos, artesanos y gente sin propiedad. formándose una población propiamente dicha de vecinos. La ampliación de estos grupos dio lugar a posteriores *vilas* y localidades extendidas a lo largo de los caminos próximos, pero reconociendo siempre la iglesia como centro. Algunas cartas de franquicias se dieron para los pobladores de *sagreras* o previendo -algunas veces determinando incluso- la habitación de las mismas (tal es el caso de Sallent. Navarcles, Castellar de N'Huc, Trentapassos, La Sagrera, La Cellera, Santa Pau. etc.).

4.- Las villas formadas en torno a castillos y monasterios, en busca de protección. como en el caso anterior de las parroquias.

5.- Las *vilas nuevas, poblas* y *bastidas*. La *vila nova* es una creación de los siglos XII y XIII cuando -avanzada o terminada la Reconquista catalana- los peligros de invasiones fueron disminuyendo y con ello el castillo y la protección que ofrecía fueron perdiendo su valor como centro o base de población. La *vila nova* será contrapuesta a la *vila vella* (vieja), es decir, a la población del castillo.

Casi equivalente a la *vila nova* es la *pobla*, que expresa también un lugar de nueva población y por lo regular enfranquecido. El término de *pobla* se ha perpetuado en numerosas localidades como Pobla de Lillet, de Segur, de Montornés, de Ciervoles.

En la documentación aparece también el término de *bastida*, refiriéndose también a un tipo de *vila nova* o *pobla* con un cierto carácter de lugar fortificado, como en el sur de Francia (aparecen en Cataluña en las comarcas pirenaicas de Pallars y el

Valle de Lillet).

6.- Las villas fundadas ex novo por un establecimiento especial, que les da, geográfica y jurídicamente, una configuración característica, serán las *vilas reales* y las *vilas francas*.

Un importante grupo de estas *vilas* está integrado por aquellas fundadas por condes y reyes, obedeciendo a una doble politica de restauración o aseguramiento de sus dominios y de su poder frente al de los señores feudales. Proliferan estas fundaciones en el siglo XII y en el XIII. Un especial empeño de los soberanos fue ir estableciendo *vilas reales* en todas las fronteras de los grandes dominios feudales, como arma del poder real. Así surgieron Montblanc, en los límites de la Baronía de Entenza; Figueras, junto al condado de Ampurias.

Otras *vilas reales* se formaron en territorios que gozaban de "franquesas" (franquicias) concedidas con anterioridad por los soberanos, como las "franquesas" del Peneués, en cuyo territorio franco se formó en el siglo XII y en lugar céntrico, en la vía que unía Barcelona y Tarragona, una *vila* que se llamó Vilafranca del Penedés.

Después de haber visto las ciudades y los diferentes tipos de *vilas*, sólo quedarían por citar los lugares o términos menores que aparecen en la documentación como *locus*, *terminus* (*lloch*, *terme*) y que en realidad no representan forma alguna determinada de vida local, recibiendo su nombre del castillo, parroquia, etc., de quien dependen. Son, en su mayor parte, territorios sujetos a dependencia señorial, con plena vida rural y sin desarrollo alguno de tipo urbano y, por ende, de régimen municipal.

Los centros de población hasta ahora citados adquirirán poco a poco una vitalidad y una consistencia que habían de engendrar casi necesariamente vínculos de solidaridad y unión en la comunidad humana, albergada en su interior. Por parte de los soberanos o señores fundadores de los lugares había un especial interés en que los grupos humanos allí instalados fueran aumentando y desarrollándose, para lo cual estuvieron dispuestos a mejorar las condiciones de vida de los moradores por medio de franquicias y privilegios, que les daban facilidades y ventajas en orden a su vivir cotidiano, al ejercicio de sus actividades sociales y profesionales, así como unas garantías públicas más firmes de estos derechos y actividades. En algunos casos hubo ciudades que no recibieron sus franquicias hasta mucho más tarde, pero que, sin ninguna duda, las venían gozando de hecho mucho antes; tal es el caso de Barcelona que, reconquistada en el 801, no recibió la carta de franquicias hasta 1095 por el conde Berenguer Ramón I[5].

Esta situación de privilegio, que contraponía cada vez más la vida urbana a la vida rural provocó una afluencia de gente hacia las ciudades, engrosando la población de las mismas.

El gran medio que tenían los soberanos y los señores para atraer pobladores a las

villas que fundaban era eximir a los habitantes de las cargas más onerosas, en particular de los malos usos, de la *questia* arbitraria, de los monopolios, etc[6]. A esto había que añadir una amplia libertad de movimiento y domicilio, que se extendía también en lo relativo al tráfico de bienes y productos, lo que suponía la abolición del derecho de venta preferente del señor (*relego*). Estas ventajas iban generalmente acompañadas de la liberación de otras prestaciones y cargas de tipo feudal, los monopolios de horno y molino, incluso el deber militar de *hueste* y *cavalcada*; culminaban con el ofrecimiento de seguridad, que colocaba a los habitantes de las poblaciones al abrigo de agresiones, violencias y de toda coacción arbitraria.

Todo lo expuesto condujo a que la gente del campo fuese afluyendo a las poblaciones, escapando de la condición servil, al mismo tiempo que, una vez en la ciudad, se dedica a trabajos derivados del comercio y de la industria.

En toda Europa occidental desde finales del siglo X sobreviene un cambio notable en el paisaje de la historia económica general, que se acentuó en el siglo XI. Cataluña no será una excepción y en Barcelona, a lo largo de dicho siglo, se apreciará de modo claro un evidente florecimiento de las artes y oficios, como lo atestiguan las frecuentes indicaciones de profesión que aparecen en los documentos[7], que nos hablan de la existencia de una numerosa población dedicada a las artes mecánicas.

La creciente importancia de estas artes se pone de manifiesto sobre todo en el siglo XII, al multiplicarse los obradores barceloneses tanto en la ciudad como en el suburbio, apareciendo menciones de *draperia* y otras industrias[8].

Pero no será únicamente Barcelona la ciudad que dé muestra de un desarrollo del trabajo industrial, también en Gerona, Vic, Urgel, Montblanc, Lérida, Tarrasa, Caldas de Montbui, Sant Feliu de Guixols, Rosas, Tárrega, patentizan una evolución favorable en este sentido.

En el siglo XII con la terminación de la reconquista catalana y un mejoramiento de las condiciones de vida pública en general, asistiremos a un notable florecimiento en la vida industrial, social y política de las ciudades. Consecuencia de ello será la aparición de las primeras cofradías en Barcelona, y en buen número de localidades catalanas. Si a lo expuesto añadimos que desde el siglo XI los soberanos catalanes se habían dedicado a la protección del comercio y de aquellos que a él se dedicaban[9], comprenderemos por qué en las ciudades se advierte un notable aumento de prosperidad e importancia, convirtiéndose en centros de esa renaciente vida mercantil.

Desde el siglo XII Barcelona es un puerto abierto al Mediterráneo[10], ofreciendo el aspecto de una concurrida plaza mercantil como afirma el viajero Benjamín de Tudela. La existencia de un numeroso sector de *burgenses* ricos que se relacionan con los condes, prestándoles incluso ayudas económicas para sus campañas[11], así como la celebración de mercados en diversas poblaciones catalanas, con la correspondiente autorización del poder público, hará que crezca la significación política de los habitantes de los núcleos

de población más importantes y de los medianos, que dará lugar a la aparición de un régimen de gobierno propio: el régimen municipal, obra de una clase ciudadana con perfil y características propios.

El fenómeno de la formación de una clase urbana, se puede distinguir perfectamente en el movimiento comunal del centro-norte de Italia y en Flandes-Países Bajos; siendo el proceso seguido en Cataluña muy parecido, aunque sin la intensidad vital de aquellas áreas.

Esta clase pronto verá la aparición en su seno de grupos diferenciados socialmente (*maiores, mediocres, minores*) pero no jurídicamente, ya que la verdadera diferenciación continúa estableciéndose entre los habitantes del campo y los de la ciudad.

El paso decisivo se dará cuando los núcleos de población pasen de mera realidad geográfica más o menos desarrollada en sus aspectos sociales, a convertirse en una persona moral con una conciencia colectiva por parte de sus moradores, y consiguientemente con una aspiración a constituir una entidad jurídico-pública susceptible de adoptar un régimen de administración propio.

La vida de los centros urbanos fue constituyendo una personalidad colectiva de naturaleza jurídica merced a diversos impulsos y estímulos. Así la comunidad urbana se dibuja bien pronto como feligresía organizada en torno al obispo y a la catedral. Por otra parte, los intereses económicos y mercantiles entran también en la integración de esta personalidad pública local, reflejándose claramente desde el siglo XII en las ciudades importantes como Barcelona, Tortosa, Lérida, etc. Para advertir finalmente las actuaciones de carácter público de la comunidad local. Como en el caso de prometer mancomunadamente obediencia y fidelidad a su señor o a sus oficiales cuando éstos entran en el ejercicio de su cargo o con ocasión de recibir un privilegio o unas franquicias, cuya observancia prometen solemnemente. Como también elevan su voz al soberano para protestar por los atropellos cometidos por sus oficiales en el lugar y pedir satisfacción[12].

En este mismo orden hay que señalar los deberes cívicos que se imponen a la comunidad vecinal, con misión de mantenimiento del orden público en su demarcación. En virtud de ello, los incursos en determinados crímenes quedaban excluidos de la comunidad en todos los aspectos. Para cumplir estos cometidos, y en especial el de su defensa, la comunidad aparece expresada con una palabra propia, la de *concilium* o *consilium*, que indicará la reunión o asamblea de todos los vecinos de la villa, aunque con cierto carácter eventual o accidental al ser convocada en un momento dado para formar la hueste que ha de perseguir y castigar al perturbador del orden.

Pero no será el término *concilium* el que se impondrá de modo general como expresión de la municipalidad catalana, sino el de *universitas* desde principios del siglo XIII. Su significado es claro desde un comienzo: la totalidad de los habitantes de un lugar, haya o no establecidos en el mismo unos órganos o régimen de gobierno[13].

La primera mención documental de *universitas* es del 1217 (Lérida); aparece de nuevo en 1228 (Reus), pero hasta 1240 no se ve reiterada la expresión en los documentos. La personalidad de las agrupaciones locales se robustece en las primeras décadas del siglo XIII. Su actuación pública va intensificándose cada vez más, mientras en algunas ciudades va configurando ya su organización representativa a través de *probi homines*, o de las magistraturas y consejos, que empiezan a establecerse por estos años.

Las *universitates* (municipalidades) de las principales poblaciones se encuentran con la necesidad de ocuparse de una serie de aspectos de urbanismo que trae el crecimiento de ellas y emprender por su cuenta obras vecinales, cuya realización les obliga a recabar la aportación económica de todos los habitantes del lugar, con lo que se diseña un inicio de hacienda municipal (tal es el caso de Barcelona, Vic, Gerona, Seo de Urgel, Lérida)[14]. El desempeño de estas competencias van acompañadas de una intensificación y ampliación de actuaciones públicas en defensa de los más variados aspectos de la vida de la localidad[15].

Aunque el aspecto más destacado del carácter e intervención públicos de las comunidades locales en este período es su participación en las asambleas representativas de la nación, si bien la asistencia de representantes de ciudades y villas en las Cortes de los Estados de la Corona de Aragón no se estableció de modo formal hasta 1283 en tiempos de Pedro el Grande. Pero desde principios del siglo XIII hallamos en estas asambleas "homines civitatum et villarum" e incluso Nicolau D'Olwer afirma que esta participación se dio ya en la asamblea general de 1214, reunida con objeto de recibir el juramento del nuevo rey Jaume I, aún niño[16]. En el *Viaje* de Villanueva[17] se cita en 1225 la asistencia de los representantes de Barcelona, Gerona, Lérida y de otras poblaciones.

Lo importante no es el número de representantes, sino que desde principios del siglo XIII se admitiesen y reconociesen unas personas como representantes de ciudades y villas, pues pone de manifiesto la vitalidad de las agrupaciones ciudadanas con personalidad pública y con intereses y derechos propios.

En el aspecto político las poblaciones y sus habitantes estaban sujetos a la autoridad del soberano o de su señor jurisdiccional en cuyos dominios se hallaban enclavados. Estos solían establecer funcionarios para el gobierno de dichos lugares, que, aunque en su origen tenían un carácter distinto (*baiuli* o administradores económicos, *castlanes* o jefes militares de un castillo, *vicarii* o gobernadores de territorios más amplios) fueron centrando su autoridad en el ámbito en que se hallaba emplazada la comunidad vecinal, unificando en sus manos las diversas funciones que les erigían en representantes ordinarios del poder central en la localidad.

Pero tal situación corresponde a un momento originario en el desarrollo de los centros de población, situación que fue muy pronto modificándose al ir adquiriendo la comunidad local, cada vez más, una personalidad pública definida. Así irán surgiendo de modo lento y esporádico los primeros gérmenes representativos que se perfilarán en

torno a: 1) una representación general de la comunidad, a cargo de un amplio grupo de la misma o, 2) a una reducida comisión que interviene en nombre de todos.

La evolución conducirá a que la forma más corriente de la representación general de vecinos sean las asambleas de *probi homines*, que en la mayoría de los lugares van ocupando el lugar de la asamblea general. No vamos a entretenernos aquí explicando el origen de los *probi homines* que podría remontarse a la época romana, y a sus versiones francas sino únicamente destacar que, a medida que se iba definiendo con perfil propio la personalidad de los centros de población, fuesen los *boni* o *probi homines* de cada localidad (personas notables y principales) las que de modo natural asumiesen la inicial representación de la comunidad. Los *probi homines* los hallamos en las congregaciones de templos, en declaraciones de testamentos sacramentales, en juramentos, siempre con un carácter testifical que parece desarrollarse y ampliarse desde el siglo XII.

Hay que destacar, a diferencia de otros países, que la evolución ascensional del elemento representativo de la comunidad de habitantes no fue el de su independización creciente respecto a los poderes superiores, la rotura del lazo de sujeción, sino por el contrario, un acercamiento a los mismos, buscando una participación en su autoridad.

Los dos elementos, autoridad señorial y representación popular, puede decirse que se han unido en Cataluña para modelar este incipiente régimen municipal (órgano integrado por el *baiulus* y los *probi homines*) y que hará que dentro de la justicia local, un aspecto de interés quede reservado al exclusivo conocimiento de los vecinos o *probi homines* de cada lugar, constituido por las *causae minores* de tipo penal.

Además de las funciones judiciales, el órgano incipiente de *baiulus* y *probi homines* tendrá a su cargo atribuciones de tipo gubernativo, como es la ordenación general de la vida de la localidad en sus aspectos fundamentales de seguridad y policía, ejercida por la promulgación de *banna* o bandos.

Todo lo que acabamos de exponer revela la idea de una representación pública de la *universitas* por parte de los *probi homines* de la misma, ya de modo exclusivo como un cuerpo cerrado, ya en unión del *vicarius* o *baiulus* del lugar, idea que se afirma más al avanzar el siglo XIII.

En este márco rudimentario de los albores del municipio catalán, junto a los *probi homines* aparecen otras autoridades con representación transitoria como serían los mandatarios, con autoridad sólo para el asunto para el que han sido nombrados y que reciben a veces el calificativo de síndicos o procuradores. Otros cargos serían los *paciarii* "pahers", que desde principios del siglo XIII, fueron establecidos en las más importantes ciudades catalanas con una misión de orden público y justicia, ejecutando los preceptos generales de "paz y tregua". A este fin, en cada ciudad sus habitantes elegirían de acuerdo o con consejo del obispo, dos *paciarii*: uno entre los *maiores*, otro entre el *populus*. Asimismo el procurador general de Cataluña nombraba un *vicarius* idóneo para cada ciudad, el cual debería jurar, junto con los *paciarii*, el fiel ejercicio

de su cometido. *Veguer* y *paciarios* representarían en las ciudades el órgano o autoridad a quien competía la defensa y conservación del orden público y la imposición de las sanciones correspondientes a sus infractores. Cargo muy semejante lo hallamos en Francia y en Italia con las denominaciones de *paisseurs* y *paceri* respectivamente.

Hasta ahora hemos visto muy brevemente los elementos fundamentales que conformaban lo que el Prof. Font Rius denomina el municipio rudimentario. Pero ¿cuál es el hecho decisivo que permite reconocer en una comunidad las características de municipio pleno organizado? ¿Qué causas impulsaron esta transformación?

Para Cataluña sería erróneo intentar establecer como momento de aparición del municipio pleno, la adquisición de una autonomía judicial por parte de la comunidad popular al modo como ocurrió en Castilla y León según afirma el Prof. Valdeavellano. El aspecto decisivo se debe de hallar en la regularización de estas funciones judiciales junto con las demás de tipo gubernativo y administrativo de la vida local, en manos de unos organismos y autoridades elegidos más o menos directamente por la comunidad vecinal, y que pasan a representar a esa comunidad de un modo más regular y estable, sustituyendo a la antigua forma de las asambleas generales o de *probi homines*.

Aunque siempre hay que hacer constar que resultará problemático e inseguro salvar el vacío que dejan entre sí las dos etapas aludidas.

La postura más cómoda apuntada por el Prof. Font Rius sería concentrar toda la atención en el momento representado por la creación de unos órganos de gobierno en las localidades, gracias a los privilegios soberanos expedidos para cada municipalidad. Pero ello no constituye la aparición real del municipio, sino la aparición oficial del mismo. De ahí que la hipótesis más razonable sea admitir que la transformación del régimen local rudimentario en un organismo municipal definido y perfilado, se realizase a merced del movimiento hacia la concentración en pocas manos de las funciones, tanto directivas como representativas.

A ello se llegaría mediante la consolidación de un poder delegado de la asamblea general de *probi homines* (primero de modo esporádico, pero que la costumbre iría reafirmando) y por la tendencia a convertirse en permanentes, de aquellas delegaciones que las comunidades elegían de modo transitorio para determinados casos (síndicos, *paciarii*, etc.).

No hay que ver pues el establecimiento formal de los organismos municipales en Cataluña como un fenómeno brusco y uniforme en todas partes. La determinación cronológica de tal fenómeno resulta imprecisa por ser imposible asignar al mismo una fecha de valor general. Desde fines del siglo XII hasta el siglo XVI van estableciéndose, organizándose escalonadamente las diversas municipalidades catalanas. Aunque las instauraciones más significativas del régimen municipal se efectuaron entre la segunda mitad del siglo XIII y la primera del XIV.

Un aspecto diferencial catalán es que, al contrario de lo que ocurre en la mayoría

de los países de Europa occidental, la imposición del municipio no va aquí acompañada de movimientos convulsivos y luchas violentas por parte de las ciudades contra sus soberanos y señores. En el otorgamiento de franquicias y privilegios civiles, éstos no revelan un estado previo de discordias o revueltas a cuya terminación pusiesen fin. En ello se asemeja más a las regiones del sur de Francia (Languedoc y Provenza) que a las de otros reinos hispánicos, o del norte de Europa. La causa hay que buscarla en que la condición de los habitantes de las ciudades sería más soportable y susceptible de un progreso regular. Por ello, las clases ciudadanas se agrupan sin *conjuratio*, lentamente, con títulos tomados de Italia (cónsules), pero que eran más parecidos al escabinaje francés, que a sus homónimos italianos.

La creación de los organismos municipales catalanes se realizó por voluntad de los soberanos mediante concesiones o privilegios emanados de su libre poder de disposición y como medidas de gobierno u ordenación administrativo; no han de ser vistos pues como una emancipación[18].

También los señores en sus dominios, por acto de propia autoridad, fijaban la organización y régimen de sus pueblos por medio de cartas o privilegios o, a lo sumo, en capítulos de concordia o sentencias arbitrales.

La forma ordinaria de creación de un municipio era la concesión de un privilegio. Lo más frecuente es que se tratase de un privilegio especial, es decir, dictado tan sólo con esta finalidad y sin otro contenido que la regulación de la nueva institución.

Otras veces el establecimiento del régimen municipal en una localidad va incluido dentro de un privilegio general concedido a la misma, como uno de sus capítulos o cláusulas (tal es el caso de Tárrega en 1242, o Vilafranca de Conflent en 1269).

Es significativo que la Constitución de Pedro el Grande representara una tácita confirmación del principio general de que la instauración de cualquier forma de régimen popular en las localidades debía preceder a la concesión soberana[19].

El desarrollo cronológico del establecimiento de municipalidades puede dividirse en tres etapas bien definidas por sus características:

1.- Las últimas décadas del siglo XII, que sería la etapa preliminar.
2.- Desde mediados del siglo XIII hasta la Constitución de 1283, o sea apogeo del reinado de Jaime I y reinado de Pedro III el Grande. Es la época de la institución del municipio en las principales ciudades, Barcelona a su cabeza.
3.- Siglos XIV y XV. Se continúan organizando municipios en localidades secundarias y distritos rurales.

El primer período (fines del siglo XII) está constituido por un reducido número de fundaciones, con formas incompletas y algo imprecisas. La primera población que recibió un privilegio real para organizarse corporativamente fue Gerona y poco después

Cervera[20] en 1182 reinando Alfonso II.

En breves expresiones quedaba dibujada la esencia de la nueva organizaci sustituida: era la *confratria, fraternitas* o *conjuratio*, términos todos ellos c desconocidos hasta entonces en Cataluña[21]. El objeto esencial era tanto en Gerona co en Cervera la defensa armada de la población y de sus privilegios contra todo enemi interior o exterior. En Cervera al frente de esta organización eran puestos unos cónsul término de procedencia del Midi y de Italia. Poco después, en 1185, bajo el mism Alfonso II era instituida otra *confrasia* en la carta de población otorgada a Vilagrasa La disposición que establecía la *confrasia* sigue inmediatamente a la que excluía a s pobladores de la jurisdicción del *baiulus* de Tárrega.

En 1179, en el reinado de Pedro el Católico, se instituyó un organismo municip en las ciudades de Perpiñán y Lérida; en una y en otra se establecía la forma de consulad en Perpiñán una comisión de cinco cónsules, elegidos anualmente por los *probi homin* con todo el pueblo, debía de regir y gobernar la ciudad. En Lérida los cónsules debía de ser cuatro, y, además, serían auxiliados o asistidos por ocho *consiliarii*, unos y otr nombrados por el rey para aquel año, pero encargando a los *probi viri* la facultad d elegirlos en lo sucesivo[23].

El segundo período (segunda mitad del siglo XIII) se inicia después de u interrupción en la actividad creadora de los municipios, Jaime I concede unos estatut o costumbres a Tárrega en 1242, en los que se confiaba el régimen de la localidad a u comisión de cuatro vecinos, con el consejo de los prohombres y del *baiulus*. En 124 reorganizaba el régimen local de Montpellier, regulándose la elección de sus autorid des. Pero la principal actuación de Jaime I fue la organización del régimen municip de Barcelona, efectuada a través de varias disposiciones sucesivas que van de 1249 has 1274.

El crecimiento de Barcelona fue notable durante este período a causa del progres de los oficios, que tenían asegurada la venta de sus productos por el comercio con l recién conquistada Mallorca y con Sicilia, y por eso era necesario el fortalecimiento d las autoridades locales. Jaime I, agradecido por la ayuda que obtenía de los barcelones en su política reconquistadora, puso especial cuidado en la organización de su régime municipal. El primer privilegio conservado es el otorgado en Valencia el 7 de abril d 1249[24], por el cual el monarca nombraba *paers* de la comunidad de habitantes d Barcelona, por un año, a cuatro ciudadanos y los facultaba para elegir unos *conseller* que les ayudasen en su cometido. Jaime I consagra oficialmente la organizació municipal más o menos existente e instaura la novedad de los *paers* por motivos que n conocemos.

Poco después, el 27 de julio[25] del mismo año (1249), una nueva provisión rea dirigida a los prohombres y a la *universidad* de Barcelona, venía a completar la anterio y establecía que los *paers* salientes podían elegir a sus sucesores el día de la Ascensió

tener más consejeros y convocar el consejo general cuando quisieran; el cargo no era retribuido, duraba un año, no podía ser rechazado ni reelegido al año siguiente.

La ordenación de 1249 no se estableció con carácter definitivo y su vigencia duró tan sólo hasta 1257, en que el propio Jaime I disponía una reforma en el régimen municipal barcelonés que modificaba la fisonomía del mismo[26]. La experiencia había demostrado que había que armonizar los diferentes órganos, habida cuenta de la existencia y residencia en la misma ciudad de los funcionarios reales, a los cuales debían de asistir como su consejo o curia, los magistrados municipales.

En la nueva ordenación se establecía que el régimen de la ciudad se compusiese de ocho *consiliarii* como consejeros del *vicarius* y de doscientos *probi homines* como asesores eventuales de uno y otros. Había habido un conocimiento o traslación de los órganos anteriores. Los *consiliarii* o *consellers* pasan a ocupar el lugar de los *paciarii* o *paers*. Y el lugar dejado por aquellos, de consejeros o asistentes de las primeras autoridades, es ocupado por un amplio cuerpo o consejo de doscientos *probi homines*, como simplificación de la anterior asamblea de vecinos. Tal vez el móvil de la reforma fue prescindir de la gran asamblea, cada vez más difícil de ser reunida y funcionar de modo eficiente.

La constitución del municipio barcelonés quedaba esencialmente establecida por el privilegio de 1257, ya que las disposiciones posteriores representaron tan sólo ligeros retoques. En 1260 los ocho *consellers* se reducían a seis[27], y en 1265 se acentuaba esta tendencia simplificadora, los *consellers* serían cuatro (como antes los *paers*), y los prohombres se reducían a cien, surgiendo por vez primera el *Consell de Cent*. Y el parlamento general sólo podía ser congregado por el *vicarius* y el *baiulus* cuando lo pidiesen los *consiliarii*, o bien el rey lo ordenase directamente[28].

Con la disposición de 1274 culminaba la etapa del establecimiento del régimen municipal de Barcelona por Jaime I. Con ligeras innovaciones se confirmaba lo anterior: se fijaba en cinco el número de *consellers*, estableciéndose un nuevo sistema de nombramiento de los mismos: en el día de San Andrés, los cien prohombres elegirían de su seno una comisión de doce miembros, los cuales cuidarían de nombrar los *consellers* para el próximo ejercicio; quedando derogado el que los entrantes fuesen elegidos por los salientes en el cargo.

Persistía el *Consell de Cent* de los prohombres designados, como antes, por los *consellers* electos para el año respectivo. Las reuniones de estos con el *vicarius* y *baiulus* para tratar de los asuntos municipales se celebrarían dos veces por semana en el palacio real u otro lugar a petición de los *consellers*.

En esta segunda etapa, además de Barcelona, se confirmaron y completaron los regímenes municipales de Lérida (1264, los cónsules son substituidos por los *paers*), Perpiñán (1273), Thuir (1293), Ceset (1282), Cervera (1267 y 1289), Gerona, Montblanc, Agramunt, Tortosa, Cardona, Reus, Valls, etc.

Para finalizar esta evolución de instituciones cronológicamente nos resta el tercer período (siglo XIV y siguientes) en el cual la actividad organizadora del régimen de las localidades prosiguió con ritmo creciente y con parecidas características a las señaladas anteriormente.

Es en estos siglos tardíos de la Edad Media cuando de hecho se constituyen en municipios con propia representación y órganos de gobierno la mayor parte de los centros de población catalanes, especialmente los pertenecientes a jurisdicciones señoriales, o los que, procedentes de éstas, pasaban por diversos motivos a la Corona. También hay que señalar que el ejemplo de las poblaciones más importantes que ya los tenían establecidos, influyó en la progresiva extensión del municipio hacia las localidades menores. La lista sería interminable, con sus jurados, *prohomus*, *consellers* o *paers*, se irán constituyendo entre otros los municipios de Camprodón, Falset (1321), Arbós (1322), Sampedor (1324), Igualada (1333), Sant Feliú de Guixols, Granollers, Olot[29], Palamós (1358), Rosas (1402), Cadaqués (1403), Martorell (1344), Castelló de Ampurias, Santa Coloma de Queralt, Vilavert, Alcover, La Bisbal, Mirabet, Bagà, Palafrugell, etc.

Nuestra exposición siguiendo a Font Rius, ha sido cronológica, pero coincidiendo con la tercera etapa citada, muchos municipios sufren reformas fundamentales en sus ordenanzas municipales. Intentar exponerlas aquí sería iniciar un tema amplísimo y muy variado, pues comenzando por Barcelona[30] y acabando por las más pequeñas poblaciones, van a sufrir diversas reformas municipales.

Si como ejemplo tomamos una población importante de tipo medio como Montblanc[31] podríamos extraer cuatro puntos importantes en la evolución del régimen municipal de dicha población:

1) La existencia de una paulatina y progresiva intervención desde la segunda mitad del siglo XII hasta el último tercio del siglo XIII, de la *universidad* de los vecinos en los asuntos internos de la ciudad.
2) Reconocimiento jurídico de la intervención popular en 1268, mediante la concesión de un régimen municipal libre, con elecciones restringidas, y con la dirección colegiada de 16 jurados y consejeros, elegidos entre las tres categorías de ciudadanos de la villa, que actuaban como cuerpo ejecutivo, y al mismo tiempo consultivo.
3) Supervivencia de los Consejos Generales de todos los vecinos, hasta la segunda mitad del siglo XIV, y los intentos de Pedro el Ceremonioso de absorber esta asamblea por medio de un Consejo de Cincuenta. Desdoblamiento de las magistraturas municipales en un cuerpo ejecutivo compuesto de dieciséis jurados, y en un cuerpo asesor formado por cincuenta consejeros. Aparición de una oligarquía familiar que ocupa alternativamente los principales cargos municipales.

4) Concentración a finales del siglo XIV de los poderes ejecutivos en tres cónsules, uno para cada cuerpo social, y desglosamiento del cuerpo consultivo en un Consejo reducido formado por dieciseis jurados y un Consejo General constituido por sesenta consejeros. Este régimen, como el de otras muchas poblaciones catalanas, en donde se definía el mecanismo para proveer las magistraturas municipales, perduró en su esencia, hasta el Decreto de Nueva Planta de Felipe V (1716).

Para concluir únicamente insistiré que en Cataluña el régimen municipal no representó una emancipación de grupos sociales respecto a los poderes superiores. Los municipios catalanes estuvieron muy lejos de llegar a ser aquellos poderosos *comunes* italianos, e incluso flamencos. La organización municipal catalana nació como una evolución del sistema anterior de régimen y gobierno de señoríos y territorios, y fue una forma de la administración comunal, fundada sobre la base de reconocer la personalidad de las entidades locales y de admitir la representación popular de las mismas en el mecanismo de su gobierno.

En sus fases iniciales el municipio catalán es una participación que en virtud de autorización soberana prestan unos representantes de la población a las funciones del *baiulus* o *vicarius*, es decir, de los oficiales de la jurisdicción superior, a los que asisten y aconsejan en las actuaciones de justicia, orden público, etc., o sea en el gobierno de la ciudad. Hoy llamaríamos a esto una muestra más del espíritu pactista catalán.

NOTAS

[1] Morera, Tarragona.
[2] *Constituciones de Cataluña*, 1, I, t. IV.
[3] Pérez Pujol, *Instituciones sociales de la España goda*, vol. I, p. 177.
[4] Constituciones de Paz y Tregua, de 1235, promulgada por Jaume I, cap. V: "Item sub hac pace sint castra, villae, mansidomus", en donde la distinción entre *villae* y *mansi* es patente.
[5] J. M. Font Rius, *Orígenes del régimen municipal de Cataluña*, Madrid, 1946, p. 102, nota 250 y siguientes.
[6] Eduardo de Hinojosa, *El régimen señorial y la cuestión agraria en Cataluña durante la Edad Media*, Madrid, Victoriano Suárez, 1905, p. 284.
[7] En el *Liber Antiquitatum*, vol. II del Archivo de la Catedral de Barcelona, aparecen constantes referencias en el siglo XI a "faber, ferrarius, malleator, sutor, pellipario, testor, frenarius, magister edorum".
[8] Entre las industrias más citadas en la documentación del siglo XII aparecen: batanes, curtidurías, forjas, herrerías, torrelenas, pixinas (para elaborar pez).
[9] *Usatges de Barcelona*, publicadas por Abadal-Valls, Barcelona, 1913.
[10] Campmany, *Memorias*, I, p. 24.
[11] Tal es el caso de Ramón Berenguer IV y la conquista de Tortosa, vid. J. Miret i Sans, *Los ciutadans de Barcelona en 1148*, B.A.B.L.B. IX, 1917, p. 137.
[12] J. M. Font Rius, *Orígenes del régimen municipal de Cataluña*, Madrid, 1946, pp. 227-228.
[13] *Idem*, p. 232.
[14] En Seo de Urgel los muros y torres y demás obras de defensa habían sido constituídas con cargo a la Universidad. Vid. Carme Battle, *Els origens medievals de la Seu d'Urgell*, Rafael Dalmau, Barcelona, 1979.
[15] Tal es el caso de la *Sentencia de Flix*, dictada por el obispo de Lérida en 1241 para terminar con las desavenencias entre los señores y la *universitas* de Tortosa. Véase J. M. Font Rius, *Orígenes...*, p. 237.
[16] En su obra *Del patriotisme i la democracia en el procés constitucional de la Catalunya antigua*, Barcelona, 1933, p.

12. Procter matizó esta afirmación diciendo que en las Cortes de 1214 acudieron únicamente representantes de una quince localidades, y no de las principales, en su obra "The development of the catalan Corts in the thirteenth century" en *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch*, Barcelona, 1936, vol. III, pp. 525-554.

[17] Tomo XIII, p. 307.

[18] J. M. Font Rius, *Orígenes...*, p. 347.

[19] *Cortes de Cataluña*, I, p. 148, cap. XXII. "Item concedimus et etiam approbamus quod paciarii, jurati et consules sint in civitatibus et villis et aliis locis nostris in quibus esse entiquitus consueverunt; et sint et remaneant in eo statu et utantur ut eran et utebantur tempore bone memoriae domini jacobi quandam Regis aragonum patris nostri".

[20] En la carta de 1182 se dice que se otorgaba a Cervera todas las franquicias, libertades y buenos usos contenidos en la Carta hecha a Gerona.

[21] J. M. Font Rius, *Orígenes...*, p. 355 y notas 800 y 801.

[22] J. M. Font Rius, *Cartas de población y franquicias de Cataluña*, C.S.I.C., Madrid-Barcelona, 1969, vol. II, pp. 697-698.

[23] J. M. Font Rius, *Orígenes...*, p. 358 y ss.

[24] J. M. Font Rius, *Orígenes...*, doc. VIII, p. 479-9 publica el documento.

[25] J. M. Font Rius, *Orígenes...*, doc. IX, p. 479-81.

[26] Privilegio de Jaime I dado en Barcelona a 15 de enero de 1257, publicado por Barafull, Colección VIII, p. 120.

[27] De ello da noticia Bruniquer, *Rubriques de Bruniquer*, Barcelona, 1912, vol. I, p. 78.

[28] J. M. Font Rius, *Orígenes...*, p. 385.

[29] Nolasc Rebull, *La formació de la Universitat d'Olot*, Olot, 1972.

[30] Para Barcelona véase la obra de Carmen Battle, *La crisis social y económica de Barcelona a mediados del siglo XV*, C.S.I.C., Barcelona, 1973, pp. 65-110.

[31] J. M. Sans i Trave, "Algunas reflexions sobre el regim municipal de Montblanc a l'état mitjana (segles XII-XIV)" en *Museu-Arxiu de Montblanc i comarca, circular nº 9*, noviembre, 1975, pp. 9-23.

LE MILLÉNARISME EN BOHEME EN 1419-1421[1]

JEAN DELUMEAU
(Collège de France)

De la fin du XIVe siècle au milieu du XVIIe les attentes eschatologiques ont été très présentes dans la chrétienté latine. Elles ont traversé toute la période que nous appelons "Renaissance" -d'où la nécessité de corriger l'idée que nous nous faisons parfois de celle-ci- et se sont partagées entre deux courants. L'un, certainement majoritaire et conforme à l'interprétation augustinienne des mille ans évoqués dans l'Apocalypse, attendait la fin du monde pour un avenir relativement proche. J'ai eu l'occasion dans *La Peur en Occident* et dans *Le Péché et la Peur* de montrer combien était alors répandue dans la culture dirigeante la conviction que l'humanité était vieille et tendait vers sa fin[2]. Luther notamment et beaucoup de personnages marquants du protestantisme crurent à la proximité du jugement dernier. L'autre courant, prenant le relais des millénarismes antérieurs, était au contraire tendu vers l'avènement ici-bas d'un royaume de Dieu où l'humanité régénérée vivrait heureuse, comme dans un paradis terrestre retrouvé.

Cette seconde attente se diversifia à son tour en fonction de deux familles d'esprits. Les uns voulurent instaurer par la violence ce royaume de bonheur; les autres se contentèrent d'espérer et d'annoncer pacifiquement la réalisation du *millenium*. Un point demeurait toutefois commun à l'ensemble des courants eschatologiques - millénaristes ou non, agressifs ou non: dans l'esprit de tous le passage soit au *millenium*, soit à l'épisode final du jugement dernier devait être annoncé par des "signes" terrifiants et s'opérer à travers des convulsions terribles. L'accent mis sur ces malheurs par les uns et par les autres établit un pont entre les deux grandes attentes eschatologiques et explique que sur le terrain on ait parfois du mal à les distinguer entre elles, bien que le millénarisme ait eu, fondamentalement, une coloration beaucoup plus optimiste que l'attente du jugement dernier. Le développement qui va suivre s'efforcera de restituer ce que fut le chiliasme des Taborites les plus radicaux.

La mort tragique des "martyrs de Constance" -Jean Hus et Jérôme de Prague, brûlés en 1415-, transforma en révolte le malaise tchèque. Celui-ci avait de multiples

composantes: un besoin d'identité nationale qui se tournait contre la riche minorité allemande; des rancoeurs sociales en particulier dans le petit peuple de Prague, ville de quelque 40.000 habitants où les chômeurs étaient nombreux et forte l'inflation, et dans les campagnes où l'exaspération était grande contre la propriété féodale et ecclésiastique; enfin des revendications religieuses, formulées par Jean Hus, contre le pouvoir de la hiérarchie catholique et pour une Église qui donnerait aux fidèles toute la place qui leur avait été retirée au cours des âges. D'où la demande symbolique de la part des laïcs de la communion sous les deux espèces du pain et du vin depuis longtemps réservée aux prêtres. Les *Utraquistes* ou *Calixtins* s'opposèrent à ceux qui restaient attachés au culte romain. Rome et le roi de Bohême Wenceslas refusant notamment les concessions religieuses, les pays tchèques entrèrent en ètat de révolte. Cinq "croisades" furent dirigées contre les révoltés qui ne se soumirent qu'en 1436, l'empereur Sigimond et le concile de Bâle ayant finalement accepté de donner aux laïcs du pays l'autorisation du calice.

Mais, à l'intérieur de la rébellion hussite, différents courants s'opposèrent rapidement les uns aux autres: celui des modérés, en général des gens riches ou aisés qui se seraient contentés des modifications sociales et religieuses plus voyantes que profondes -l'octroi du calice les aurait apaisés-; et celui des radicaux -artisans, chômeurs, paysans écrasés par les redevances féodales- très attirés par la violence. En outre, parmi ces derniers, il y eut des réalistes dont le chef militaire Jean Zizka, un petit noble borgne, et des millénaristes extrémistes qui défrayèrent la chronique jusqu'à leur écrasement en 1421 par Zizka lui-même. L'épisode chiliaste n'eut donc qu'une durée limitée. Mais c'est lui qui doit nous retenir ici; à l'intérieur de la trame générale d'événements très complexes.

Tandis que Prague échappait à l'autorité de Wenceslas et que l'archevêque était contraint de s'enfuir, des prédicateurs marqués par le Valdéisme, le Wyclifisme et diverses hérésies antérieures se mirent à répandre des doctrines religieuses fortement hétérodoxes. Ils demandaient pour les laïcs le droit de prêcher, niaient le purgatoire, se moquaient des reliques et du culte des saints, refusaient de prêter serment et ne reconnaissaient comme autorité religieuse que la seule Écriture. Ils maintenaient seulement deux sacrements, le baptême et l'eucharistie, la consécration du pain et du vin n'étant plus réservée aux prêtres. A Prague l'un des meneurs les plus radicaux fut un ancien prémontré, Jean de Zeliv. A Plzen un autre prêcheur extrémiste fut Wenceslas Koranda qui répandit dans la ville les "erreurs vaudoises". A son instigation des violences furent commises contre les couvents, les images bannies des églises, les rites religieux modifiés, tandis que ses partisans réclamaient la suppression des redevances, des biens et du pouvoir séculier de l'Église[3].

Bientôt, au printemps de 1419, des petits prédicateurs pauvres et ascétiques, parcourant les villages de Bohême, en particulier ceux du Sud où Jean Hus avait passé

la dernière partie de sa vie, répandirent l'annonce que, seuls, seraient sauvés, lors de la grande épreuve imminente, ceux qui se réfugieraient, soit dans cinq villes élues (Plzen, Louny, Zatec, Klatovy et Slany), soit sur des montagnes. On qualifia alors de "pèlerinage" ce déplacement en masse vers ces lieux de refuge. Ceux-ci furent appelés *Tábor*, nom biblique d'une montagne sainte donné ensuite de façon plus précise au piton de Hradiste qui devint la forteresse des Hussites radicaux. On vit aussi apparaître un mon "Oreb" en Bohême orientale et une autre colline fut nommée *Beranek* (l'Agneau). Plzen devint "la ville du soleil". Ces pèlerinages donnaient lieu à des fraternisations intenses au milieu d'une exaltante piété. Une "chronique rimée" du temps en évoque l'atmosphère lorsqu'elle assure que les pèlerins:

"... sur le mont de l'Agneau,
Le mont Tábor, ailleurs encore
Rassemblaient leur parti de Dieu,
Tenaient de fréquentes réunions,
Dans la piété, l'humilité,
La concorde et l'amour fraternel.
Les uns et les autres s'y partageaient
Jusqu'à un oeuf, un peu de pain.
Ils communiaient au sang de Dieu
Et voyageaient sur les montagnes"[4].

Aux déplacements de caractère local succéda un juillet 1419 un vaste rassemblement en Bohême du Sud de pèlerins venus parfois de régions assez éloignées et notamment de Prague. Cette manifestation de caractère presque nationale s'opéra dans la conviction que l'Antéchrist rassemblait ses troupes dans le royaume et à l'extérieur pour écraser les loyaux serviteurs de Dieu.

En effet Wenceslas, resté longtemps passif, tentait de redresser la situation sous la pression de son frère Sigismond et du pape Martin V. En février 1419 il avait rétabli les prêtres catholiques dans la "Ville Nouvelle" de Prague et nommé des anti- hussites acharnés au conseil municipal de celle-ci. A la suite d'un prêche fait par Jean de Zeliv le 30 juillet 1419 des radicaux prirent d'assaut la mairie de la "Ville Nouvelle" et tuèrent par défenestration les conseillers nommés par Wenceslas. Jean de Zeliv était probablement en rapport avec les organisateurs du "pèlerinage sur les montagnes" qui s'était déroulé ce même mois en Bohême méridional.

Wenceslas mourut le mois suivant et il sembla aux chiliastes, qui formaient désormais l'aile activiste des radicaux, que "Dieu même s'ingérait dans la situation politique et qu'il avait libéré le trône tchèque pour son fils Jésus-Christ", dont ils se mirent ainsi à attendre le retour. Un nouveau rassemblement des Taborites -c'est ainsi

qu'on les appelait maintenant- eut lieu le 30 septembre à Krizky, à proximité de Prague. Les exaltés de la capitale s'étaient joints aux foules campagnardes. Le ton fut donné par Koranda venu de "la ville du soleil" (Plzen) qui, s'adressant à la foule, déclara: "Frères! Avisez-vous de ce que la vigne du Seigneur a fleuri, mais que les boucs veulent la manger. Et pour cela abandonnez vos bâtons et prenez les armes"[5]. Pour Koranda et ses amis il ne fallait pas attendre les bras croisés mais préparer la voie au retour du Jésus en luttant contre l'Antéchrist et ses suppôts.

Un cantique millénariste qu'on peut dater de la fin de 1419 invitait de façon significative à la vigilance, puisque le Seigneur allait bientôt descendre sur terre -on prophétisait même que ce serait entre le 10 et le 14 février 1420-. Voici quelques extraits de ce cantique (traduction, Elizabeth Ducreux):

"Veilleur, appelle sans relâche,
Toi qui connais la vérité,
Monte la garde....

Prends du vin, de l'eau, du pain,
Car vient ton heure
Et tu en auras besoin...

Annonce le jour où viendra ton Seigneur,
Annonce sa grande puissance.
Il va bientôt descendre sur la terre
Et te donne ordre de rentrer chez toi...

La vérité gouvernera,
Le mensonge sera vaincu éternellement.
Homme, fais bien attention,
Garde cela en mémoire"[6].

Les appels à la violence de Koranda et de ses amis provoquèrent un premier conflit armé entre la majorité modérée qui avait repris le pouvoir à Prague et les radicaux. Ceux-ci quittèrent la ville en la qualifiant de "Babylone" et de "siège de Satan". Plzen devint pour un temps le principal centre du parti révolutionnaire, que rejoignit alors Jean Zizka, gentilhomme pauvre qui s'imposa comme le chef militaire de la faction dure des Hussites. Toutefois l'empereur Sigismond, devenu roi de Bohême, réunissant au printemps de 1420 une armée surtout composée de Magyars et d'Allemands pour mettre au pas tous les révoltés, les Praguois, toutes tendances confondues, firent appel pour la défense de la ville aux forces révolutionnaires qui tenaient la campagne.

C'est à cette occasion qu'en mai 1420 fut adoptée la célèbre déclaration des *Quatre articles* qui parut reconstituer l'unité du mouvement hussite. Le premier proclamait pour les prêtres la liberté de "prêcher dûment et librement" sans les limitations imposées jusque-là par la hiérarchie ecclésiastique. Le second accordait le calice aux laïcs. Le troisième demandait le retour de l'Église et du clergé à la pauvreté. Le quatrième exigeait la punition publique des péchés graves, fussent-ils commis par le roi. Ces *Quatre articles* constituaient un compromis entre les radicaux et les Hussites modérés. Ils permirent, le 14 juillet 1420, une victoire commune sur les "croisés" aux portes de Prague.

Mais l'entente ne dura pas entre ceux qui s'opposaient à Sigismond. Dès août 1420 les Taborites quittèrent Prague. Auparavant, en février, des foules armées s'étaient emparées de la ville seigneuriale de Sezimovo Usti, en Bohême méridionale. L'attaque avait été conduite un mercredi des cendres, en fonction de prédictions circulant alors sur la date du retour du Christ. La ville n'étant pas une bonne position militaire, les insurgés l'évacuèrent un mois plus tard en l'incendiant. Ils se dirigèrent alors vers l'endroit où le château de Hradisté s'élevait sur un piton abrupt au-dessus de la rivière Luznice. C'est là qu'ils fondèrent la ville-forteresse qui porte toujours le nom de Tábor. Jean Zizka y prit la tête des Hussites radicaux, à l'intérieur desquels se manifesta pendant un certain temps le fort courant millénariste auquel on a déjà fait allusion et qu'il faut maintenant davantage éclairer.

Un manifeste chiliaste anonyme de 1419, exhortant les fidèles à fuir vers les lieux saints où le Seigneur allait réapparaître, s'exprimait ainsi:

"Frères très chers en Dieu! Sachez que se rapproche déjà le temps du plus grand tourment. Le voici venu: il est aux portes, ce temps annoncé par le Christ dans ses évangiles et par ses apôtres dans leurs épîtres, par les prophètes et par St. Jean dans l'Apocalypse. En ce temps Dieu le Seigneur ordonne à ses élus par la voix d'Isaïe (ch. 51) de s'enfuir d'entre les méchants: 'Sortez de chez vous, mes gens, afin que chacun sauve son âme de la colère et de l'emportement du Seigneur et ne subisse pas ses coups'. Et que votre coeur ne se ramolisse point et ne craignez pas d'entendre ce qui sera entendu sur terre. Et le Seigneur dit à travers Jean dans l'Apocalypse au chapitre 18: 'Sortez mes gens pour ne pas prendre part à leurs péchés, car ceux-ci sont montés jusqu'aux cieux'. Mais où doivent fuir les élus de Dieu? Dans les villes fortifiées que Dieu a suscitées dans le temps du plus grand tourment, pour que ses élus s'y mettent à l'abri"[7].

Les événements et l'idéologie de la révolution taborite et notamment de sa composante millénariste nous sont surtout connus pour la *Chronique hussite* de l'universitaire praguois Laurent de Brezova (1370-1436), dont on possède une version tchèque et une version latine. L'auteur était un calixtin modéré. Il était donc hostile aux Taborites mais sa *Chronique* reste le document le plus important qui nous soit parvenu

sur la période 1414-1421 en Bohême. On y lit notamment:

"(Vers 1419-1420) quelques prêtres...taborites annoncèrent la nouvelle venue d Christ. A l'occasion de cet avènement, disaient-ils, tous les méchants et les adversaire de la vérité devront périr et être exterminés et les bons ne se conserveront que dans cin villes seulement. Pour cette raison plusieurs villes qui avaient la liberté de communie au calice ne voulurent conclure aucun accord avec ces adversaires et principalement ave la ville de Plzen. Les dits prêtres taborites prêchaient dans le cercle de Bechyné et auss ailleurs beaucoup d'opinions erronées et contraires à la foi chrétienne, interprétan faussement en leurs têtes les écrits des prophètes et refusant les paroles catholiques de saints docteurs. Leurs prédications abêtissaient le peuple en appelant tous et chacun qu se voudraient sauver de la colère du Dieu tout puissant (qui, à leur avis, devait s manifester très prochainement dans le monde entier) à se transporter hors des villes forteresses, villages et bourgs, tel Lot hors de Sodome, et à chercher refuge dans les cin villes"[8].

Ce fragment de la *Chronique* de Laurent de Brezova rassemble en quelque phrases les éléments principaux de la situation en Bohême-Moravie au début de 1420 Des prêtres transformés en prophètes annoncent le retour imminent et la vengeance du Seigneur et appellent les "élus" à se séparer des réprouvés qui vont être punis comm les habitants de Sodome. Les *Calixtins* (dont Laurent de Brezova) qui à part la communion sous les deux espèces, demeurent fidèles au dogme catholique, tout en s'opposant à Sigismond, considèrent comme des "adversaires" les Taborites millénaristes. A l'époque Plzen, la "cité du soleil" est la principale place de rassemblement et de propagande des éléments chiliastes.

La *Chronique* de Laurent de Brezova est confirmée par plusieurs lettres contemporaines issues des milieux les plus radicalisés. De façon concordante elles appelaient effectivement les "élus" à se séparer d'urgence de la masse des réprouvés. Car la colère de Dieu allait bientôt se manifester. Aussi bien les bénis du Seigneur étaient-ils en état de légitime défense puisqu'ils devaient craindre d'être tués par les impies. Une de ces lettres s'exprime ainsi:

"Le Christ a dit 'Ne soyez pas affligés lorsque vous entendrez parler de batailles et de luttes. Ces choses doivent arriver comme les saints prophètes l'ont annoncé...' Le Christ nous fait connaître ce temps (d'épreuves) par des conflits, de nombreux scandales, la diffusion du mal, par de nombreuses oppressions, par des destructions, par l'abomination dans les saints lieux -c'est-à-dire par des péchés et des idoles-,..... et par d'autres désordres abominables aux yeux de Dieu, par des tourments, des emprisonnements et surtout par la mise à mort des amis de Dieu... En ce temps le Christ donne à ses fidèles

le commandement spécial non seulement de s'éloigner de leurs péchés mais de fuir du milieu d'un peuple méchant, hostile et de mauvaise foi. Il dit 'Fuyez vers les montagnes, c'est-à-dire vers le peuple des croyants...

Quiconque, dit le Seigneur, laisse sa maison, ses frères, ses soeurs, son père et sa mère, son pays ou son champ à cause de moi, retrouvera cent fois plus et obtiendra la vie éternelle"[9].

On n'a conservé aucune liste authentique des articles de foi taborites directement issue du milieu chiliaste. Ce type de document, selon Fr. Smahel et les autres spécialistes, n'a probablement jamais existé sous cette forme. Les thèses des prédicateurs millénaristes se sont transmises oralement et c'est sans doute de cette façon que les maîtres modérés de l'Université de Prague en prirent connaissance. Mas ces maîtres, pour mettre en garde les *Calixtins* orthodoxes contre les erreurs taborites, en dressèrent un inventaire dont il subsiste plusieurs manuscrits. L'un d'entre eux, en tchèque et en latin, figure dans la *Chronique* hussite de Laurent de Brezova. Dans cette *Chronique* une énumération des articles de foi propres aux chiliastes est insérée à l'intérieur d'une "dispute" publique qui eut lieu à Prague entre les maîtres de l'Université et des représentants des Taborites les plus activistes. Ces articles furent repoussés par les *Calixtins* de Prague et des autres villes.

Nous ne reproduirons ici que ceux qui évoquent un climat d'apocalypse en insistant sur l'imminente vengeance de Dieu, sur la nécessité à la fois de fuir un monde pécheur et d'aider Dieu à punir les méchants et enfin sur les caractéristiques du royaume de bonheur que Dieu va instaurer sur terre. Mais le lecteur doit savoir que si les articles 1 à 33 inclus concernent ces annonces et perspectives eschatologiques, les suivants (de 34 à 72) sont consacrés à la critique du clergé, du culte, de la messe, des sacrements, de la présence réelle, du purgatoire, du culte de saints, des jeûnes, des ordonnances ecclésiastiques, des écrits des Pères de l'Église, etc. Ils remettaient donc en cause l'ensemble de la doctrine et de la pratique catholiques en croyant revenir au modèle de l'Église primitive.

Voici maintenant, regroupés de façon logique, les principaux points du message eschatologique contenu dans les 72 articles[10], traduits par Elizabeth Ducreux à partir du texte tchèque:

a) *Le temps de la vengeance divine est venu:*

art. 1:"En premier, dès maintenat, en cette présente année, qui est l'an 1420, il y a aura et il y a (déjà) la fin du siècle, c'est-à-dire, l'extermination de toutes choses mauvaises".

art. 2:"Ont lieu dès maintenant les jours de la vengeance et l'année de l
rétribution où périront les pécheurs du monde entier et les adversaires de la loi de Dieu
de sorte que nul d'entre eux ne sera épargné; et ils doivent périr par le feu, le glaive e
les sept dernières plaies qui sont décrites dans l'*Ecclésiastique* (39, 29-30): le feu, l
glaive, la faim, les dents des bêtes féroces, les scorpions, la grêle et la mort".

b) *Pas de pitié pour les pécheurs. Les fidèles doivent verser le sang des adversaires d*
Christ:

art. 3:"Le temps de la vengeance n'est plus celui de la grâce et de la piti
demandées à Dieu; et c'est pourquoi aucune pitié ne doit être montrée aux méchants e
aux adversaires de Dieu".

art. 4:"En ce temps présent de vengeance on ne doit pas, à l'égard des adversaire
de la loi de Dieu, imiter le Christ dans sa douceur, sa mansuétude, et sa miséricorde
mais seulement dans son zèle, sa fureur, sa cruauté et sa juste façon de rétribuer".

art. 5:"En ce temps de vengeance est maudit tout fidèle qui ne veut pas, lui-même
de son épée, verser le sang des adversaires de la loi du Christ. Chaque fidèle doit se lave
les mains dans le sang des ennemis du Christ. Car il est bienheureux celui qui rétribue
la fille[11] misérable de la même façon qu'elle nous a elle-même rétribués".

art. 6:"Chaque prêtre du Christ, en ce temps de vengeance, a le droit et le devoi
de combattre en personne pour le loi commune, de blesser et tuer les pécheurs et d'use
de son épée et d'autres armes et instruments de combat".

art. 7:"Pendant que dure l'Église militante, dès le temps présent de la vengeanc
(qui se situe) bien longtemps avant le jour du jugement dernier, toutes les villes, tou
les villages, citadelles, forteresses et bourgs et toutes les maisons doivent être détruit
et brûlés comme Sodome, parce que ni le Seigneur ni aucun homme bon n'y entrera".

art. 9:"Dès ce temps de vengeance, la commune et la ville de Prague doit, tell
babylone, être détruite et brûlée par les fidèles".

art. 13:"Tout seigneur, petit noble, bourgeois ou paysan qui, admonesté par le
fidèles sur le point des quatre décrets[12], n'y adhérera pas physiquement et par s
présence, sera, comme Satan et le dragon, mis en pièces et tué par eux. Et il
confisqueront leurs biens".

art. 16:"Tous les biens temporels des adversaires de la loi du Christ doivent être pris, ravagés et brûlés".

art. 17:"Tous les paysans qui sont forcés de payer des redevances annuelles aux adversaires de la loi du Christ doivent détruire ceux-ci et les réduire à néant et ruiner leurs biens comme ceux d'ennemis".

c) *Les "élus" doivent fuir vers les montagnes et vers les cinq villes:*

art. 8:"Dans cette chrétienté, tant que durera l'Église militante, il ne restera que cinq villes corporelles et matérielles où les fidèles seront obligés de fuir au temps de la vengeance. Car, en dehors de ces cinq villes, ils ne pourront obtenir la délivrance et le salut".

art. 10:"Désormais la vengeance n'épargnera personne et nul ne sera tenu à l'écart des coups du Seigneur, si ce n'est dans les assemblées des montagnes et des grottes rocheuses où les fidèles sont à présent réunis".

art. 11:"Quiconque lit ou entend prêcher la parole de Dieu, là où il est dit: 'Alors, vous qui êtes dans les pays des Juifs, fuyez vers les montagnes', s'il ne quitte pas les villes, bourgs et villages pour aller sur les monts où sont rassemblés les frères fidèles, il pèche mortellement contre le commandement du Christ et sera puni; il périra avec ces mêmes villes, bourgs et villages".

art. 12:"Seuls, les fidèles réunis sur ces montagnes constituent ce corps auprès duquel se rassemblent les aigles; seuls, ils sont les armées envoyées par Dieu par le monde pour causer toutes ces plaies, réaliser ces vengeances sur les nations, détruire et brûler leurs villes, bourgs, villages, forteresses et châteaux. Ils auront à juger toute langue qui leur résistera".

art. 31:"(En ce temps de l'Église en voyage) la femme ne doit pas payer le dû à son mari ni le mari à sa femme".

art. 32:"En ce temps de vengeance la femme aura le droit de se séparer de son mari fidèle et de le quitter, même si celui-ci ne la laisse partir qu'à contre-coeur, et de quitter aussi ses enfants pour aller sur les montagnes corporelles[13] ou dans les cinq villes".

d) *Annonce d'un royaume de bonheur sur la terre:*

art. 14:"Les élus ressusciteront dès à présent dans leur propre corps, bien ava la seconde résurrection qui sera générale. Avec eux le Christ descendra du ciel et viv corporellement sur la terre, aux yeux de tous. Et sur les montagnes corporelles il fe un grand repas et festin auquel il viendra pour voir les convives et rejeter le mal da les ténèbres extérieures. Et il exterminera par le feu et les pierres tous ceux qui sero en dehors des montagnes, comme il le fit jadis par le déluge pour tous ceux qui étaie hors de l'arche de Noé".

art. 15:"Lors de cette première résurrection ceux qui seront alors vivants sero enlevés dans les airs avec le Christ. Ils ne mourront pas corporellement mais vivront ave le Christ d'une vie vivante (*sic*) et sensible sur la terre. Ainsi s'accomplira sur eux parole d'Isaïe (65, 17): 'Voici que je crée un ciel nouveau, une terre nouvelle'".

art. 18:"L'Église militante doit durer jusqu'au prochain avènement du Christ q a déjà lieu dès à présent, bien longtemps avant son dernier retour au jugement. De maintenant elle va passer de l'état de voyage à celui de royaume de Dieu, de sorte qu n'y aura plus en elle de péché, de mensonge, ni de souillure d'aucune sorte"[14].

art. 19:"Les opinions précédentes se fondent sur le texte de Matthieu (ch. 23 24) relatif à la fin du monde comprise comme le terme de l'âge et du temps actuels q seront suivis d'un autre âge et d'un autre temps: celui des hommes encore en route[15] ma brillants comme le soleil à cause de l'absence de péché et de souillure dans le royaum du Père. Celui-ci durera jusqu'à la fin du monde. La consommation du siècle présen ne doit donc pas être comprise comme la fin du monde"[16].

art. 20:"Aucun méchant ne pourra se mélanger aux hommes accomplissant l voyage, sauf et uniquement s'il abandonne sa méchanceté"[17].

art. 21:"En raison des plaies annoncées, il n'y aura plus aucune persécution parm les hommes dans cette vie, car toute passion du Christ et de ses membres cessera".

art. 22:"Ce sera la fin de tout oppresseur des pauvres, des impositions, du clerg et de toute autorité sculière".

art. 23:"Il ne convient pas aux fidèles du royaume d'élire un roi fidèle qui punir les méchants et honorera les bons. Car Dieu lui-même viendra régner et le royaume ser donné au peuple sur la terre".

art. 24:"La gloire de ce royaume renouvelé en route vers la résurrection générale sera plus grande que celle de l'Église primitive".

art. 25:"Ce royaume de l'Église militante, qui est l'ultime demeure avant la résurrection générale, sera gratifié de plus grands dons que la première demeure, c'est-à-dire l'Église primitive".

art. 26:"Dans (le royaume renouvelé de[18]) l'Église militante, le soleil de la raison humaine n'éclairera pas les hommes: ce qui veut dire que nul n'enseignera son prochain, mais que tous seront enseignés par Dieu".

art. 27:"Dans (le royaume de) l'Église militante cessera toute loi divine écrite. Cesseront de même les Écritures de la Bible. La loi du Christ sera écrite dans la coeur de chacun, et il n'y aura plus besoin d'enseignant".

art. 28:"(Dans le royaume renouvelé de l'Église militante) la loi de la grâce qui, en beaucoup d'endroits est en contradiction avec les opinions ci-dessus, relativement aux persécutions et aux injures faites aux fidèles, perdra sa validité et cessera".

art. 29:"Dans le royaume renouvelé de l'Église militante les femmes enfanteront chamellement des fils et des filles sans tourment corporel ni douleur".

art. 30:"Après les résurrection générale les hommes enfanteront des fils et des filles jusqu'aux petits-enfants".

art. 32:"Les femmes enfanteront sans semence corporelle".

En face de chacun des articles qui viennent d'être reproduits et de ceux qui concernent la condamnation du culte catholique le rédacteur "calixtin" a écrit: "ceci est une erreur", "un mensonge", ou "une hérésie". En regard des appels à l'extermination des "adversaires de la loi du Christ" il a été encore plus véhément, ajoutant en marge: "c'est une cruauté tyrannique", "une cruauté jamais vue ni entendue", "une erreur intolérable à la foi chrétienne". Ces termes donnent la mesure du fossé qui sépara les Hussites modérés de la faction millénariste des Taborites.

Celle-ci en effet se donnait à elle-même un programme démesuré et des espérances folles. Même si des foules vinrent en "pèlerinage" sur les montagnes, même si cinq villes furent symboliquement occupées par les chiliastes, que représentait numériquement ce noyau de "fidèles" par comparaison à la masse des "adversaires de la loi du Christ"?

Cette disproportion n'alarmait pas les révolutionnaires tchèques, pas plus qu'elle n'inquiétera au siècle suivant les Anabaptistes de Münster groupés autour de Jean de Leyde. Que pouvait redouter ceux qui combattraient avec le Christ revenu?

Les soldats de Dieu allaient faire place nette et installer la société des élus sur les ruines des royaumes écroulés. C'est le dessein que leur prêtait Laurent de Brezova dans sa *Chronique*. Dorénavant, écrivait-il, en espérant traduire leur rêve, "les rois seront leurs serviteurs, et toute nation qui n'acceptera pas de les servir sera exterminée. Les Fils de Dieu passeront sur les corps des rois, et tous les royaumes qui sont sous le ciel leur seront donnés"[19]. Ces appels à la violence, pour aider Jésus dans son oeuvre de justice, renouaient avec la tradition de Tanchelm, d'Eudes de l'Étoile et de Fra Dolcino. Quant à l'exigence de pauvreté pour et dans l'Église, elle se transformait en un programme social égalitaire comme le souhaitaient certains "Frères du libre Esprit", et comme le souhaiteront plus tard Müntzer et les Anabaptistes violents.

Le mot *millenium* n'apparaît pas dans les 72 articles. Cependant il est clair que la foi des Taborites les plus radicaux se situe à l'intérieur de la filière millénariste: le Christ va revenir sur terre et y régner avec ses "fidèles". La fin de ce "siècle" pécheur, qui a déjà commencé, ne se confond donc pas avec la fin du monde qui précédera le jugement dernier. L'Église restera "en voyage" jusqu'à cette ultime échéance. Mais elle sera gratifiée "de plus grands dons" que l'Église primitive. Des échos du joachinisme traversent la confession de foi qu'expose, pour la sanctionner, la *Chronique* de Laurent de Brezova: dans l' "Église militante", la loi du Christ sera écrite dans les coeurs, elle n'aura donc plus besoin d'être "enseignée". Au temps du Nouveau Testament va succéder une époque, correspondant au troisième âge de Joachim de Flore, où "la loi de grâce... perdra sa validité et cessera". En revanche les millénaristes de Tábor, contrairement au moine calabrais, envisagent et décrivent le "royaume renouvelé" en termes charnels: ce sera un banquet perpétuel. La méchanceté, l'oppression, les impôts et toute autorité auront disparu. Les femmes concevront sans semence masculine et enfanteront sans douleur. Les hommes, eux aussi, enfanteront: toutes affirmations qualifiées d'"hérésies" par les maîtres praguois.

Un moment les prédicateurs chiliastes furent les chefs de la communauté qui s'installa sur le piton qu'on baptisa Tábor. Elle était en majorité composée de serfs, de paysans, de valets et de miséreux -certains venus des pays germaniques, de Slovaquie et de Pologne[20]-. Des paysans qui avaient volontairement abandonné leurs chaumières brûlèrent celles-ci avant de partir. Ils étaient convaincus de l'instauration prochaine du royaume de Dieu sur terre. A quoi bon dès lors garder le souvenir d'un passé de souffrances et d'oppressions? Des villages se vidèrent ainsi au profit de Tábor qui, au début, eut surtout visage de "camp militaire" et de "forteresse révolutionnaire". "Jusqu'aujourd'hui, note J. Macek, le plan de Tábor nous indique que ce haut lieu était né à la hâte et sans aucun plan de construction. Il n'y avait ni géomètres ni architectes

et nul ne vendait de terrains dans la ville où l'on attendait la venue du Christ-roi"[21]. C'est après l'écrasement de la faction millénariste que le nombre des artisans s'accroîtra à Tábor, qui prendra alors la physionomie d'une ville. Dans la cité sainte de 1420 le pouvoir était exercé par une cinquantaine de prédicateurs pauvres et exaltés qui faisaient partie pour la plupart du prolétariat ecclésiastique d'avant le concile de Trente constitué de prêtres sans prébende. Leur chef était Martin Húska, vénéré par ses fidèles qui l'appelaient "l'ange" ou le "prophète Daniel" et dont la doctrine amalgamait des éléments vaudois, wyclifites et hussites.

Sous l'inspiration de ces prophètes Tábor s'organisa en communauté égalitaire. Aucune hiérarchie due à l'argent ou à la naissance ne fut tolérée. Tout fut mis en commun. Si des fidèles apportaient des biens ou de l'argent, ils devaient les déposer dans des caisses communes appelées "cuves". Des préposés aux "cuves" étaient démocratiquement élus, de même qu'étaient élus les chefs religieux et militaires. Cette organisation en s'élargissant devait dans l'esprit de ses créateurs, réaliser progressivement le paradis sur terre. Húska annonçait: "Les bons ne vont plus souffrir", ajoutant "si malgré cela (c'est-à-dire: si dans le royaume de Dieu sur terre en voie de constitution) les chrétiens devaient encore souffrir, je ne voudrais pas être un serviteur de Dieu"[22]. Ce type de société égalitaire sans état ni Église se mit aussi en place dans plusieurs des villes ralliées au mouvement taborite.

Celui-ci avait désigné Jean Zizka comme chef militaire. Il fut à la hauteur de ce rôle. Car il sut transformer en vrais soldats des paysans et des gueux. C'est lui qui, à la tête de l'armée taborite, répondit à l'appel de Prague et vainquit en juillet 1420 la première "croisade" envoyée par Sigismond. Mais Zizka n'était pas un chiliaste. Il croyait certes à la nécessité de réformes religieuses, politiques et sociales. Il appelait ses soldats des "combattants de Dieu", leur imposait une stricte discipline, demandait à des prédicateurs de leur expliquer continuellement le sens de leur combat. Mais il n'adhérait pas à l'égalitarisme et à l'utopie des millénaristes. Or il apparut bientôt comme la plus forte personnalité du pays. Sa tactique militaire consistait en une défense placée derrière un rempart de voitures et en des contre-offensives de fantassins. Il installait l'artillerie sur des voitures spéciales. En somme Zizka misa sur l'infanterie et l'artillerie pour repousser les assauts de la cavalerie traditionnelle. A l'automne 1420 il prit un certain nombre de villes et de châteaux en Bohême du Sud. Au printemps de 1421 il replaça ses troupes à côté de celles des Praguois et obtint de nouveaux succés en Bohême occidentale.

C'est à ce moment qu'il rompit avec le mouvement chiliaste. Un seigneur ami de Zizka arrêta Martin Húska parce qu'il diffusait la propagande millénariste à l'intérieur du camp taborite. Húska et ses amis furent alors qualifiés de "Picards". Zizka lança même contre eux l'accusation d'"adamisme" -une accusation qui renouait avec celle qui avait été formulée en Allemagne et aux Pays-Bas contre des "Frères du libre Esprit"-

. Il est possible que certains chiliastes, dans l'attente exaltée de la fin du monde, se soient promenés nus, aient abandonné toute vie de famille, mis les femmes en commun, vécu les actes sexuels comme une liturgie divine. Mais ce que nous savons des "Adamites", en 1421 dans les pays tchèques, vient uniquement de leurs adversaires.

Aenea Silvio Piccolomini, le futur Pie II, qui fut en 1442 attaché à la chancellerie de l'empereur Frédéric III, compte parmi ceux qui donnèrent de ces marginaux une image totalement négative. Un chapitre de ses *Opera geografica et historica* est intitulé *De Adamitis hereticis*. On y lit qu'en Bohême se fit jour "une hérésie abominable et inouïe" apportée de la Gaule Belgique par un "Picard". Celui-ci parvint par ses impostures à entraîner "en peu de temps un nombre non négligeable de femmes et d'hommes, auxquels il ordonna de vivre nus et qu'il appela 'Adamites'"[23]. S'agit-il d'une information sérieuse ou d'une calomnie destinée à discréditer des révolutionnaires incontrôlables? Il est malaisé d'en décider. On a fait remarquer qu'il était difficile, en Europe centrale, de vivre nu en hiver. D'autre part, une lettre écrite par Martin Húska en prison ne révèle pas, remarque J. Macek, "une férocité et un fanatisme abominables" mais une âme dévouée au Christ et une foi inébranlable en la justice divine"[24].

Au printemps de 1421, 400 "Picards" quittèrent Tábor pour se réfugier dans les forêts environantes. Zizka les y poursuivit, dispersant les uns, en massacrant d'autres et faisant monter sur le bûcher 75 prisionniers. Toutefois Húska s'était évadé de sa prision, mais il fut repris, torturé et brûlé vif. A l'automne 1421 une nouvelle expédition militaire envoyée par Zizka vainquit ce qui restait de chiliastes armés. Quarante prisionniers -hommes et femmes- furent, cette fois encore, brûlés comme "Picards" et "adamites". L'année suivante Jean de Zeliv fut attiré à Prague dans un guet-apens et massacré. La révolution hussite avait définitivement liquidé ses éléments millénaristes.

Elle n'était pas pour autant vaincue. Jusqu'à sa mort, en 1424, Jean Zizka occupa la première place en Bohême-Moravie. On pouvait même penser qu'il allait unifier le pays. Sous son successeur, Procope le Grand, les Hussites remportèrent encore plusieurs succès. Mais ils se divisèrent à nouveau entre eux et, en 1434, l'armée des modérés vainquit à Lipany celle des Taborites et des "orphelins" -c'est ainsi que s'appelaient les soldats du défunt Zizka-. Dès lors la fatigue aidant, après quinze ans de guerres, le concile de Bâle et les représentants des Hussites s'accordèrent sur des *compacta* (1436): les révoltés rentraient au sein de l'Église catholique mais se voyaient accorder le privilège de la communion au calice, qui serait toutefois limité au royaume de Bohême.

NOTAS

[1] Pour établir le dossier qu'on va lire j'ai été grandement aidé par Elizabeth Ducreux (traductrice) et Frantisek Smahel que je remercie vivement.

[2] J. Delumeau, *La Peur en Occident*, pp. 197-231 (éd. Fayard), pp. 259-303 (éd. Pluriel); *Le Péché et la peur*, pp. 129-138.
[3] J. Macek, *Jean Hus et les traditions hussites*, Paris, Plon, 1973, pp. 112.
[4] Cette "chronique rimée" a été publiée par Fr. Svejkovsky, *Versované skladby doby husitské*, Prague, 1963, p. 151.
[5] *Ibid.*, p. 117.
[6] Dans *Vybor z ceské literatury doby husitské*, I, Prague, 1963, pp. 307-309.
[7] Fr. Palacky, *Archiv cesky*, VI, Prague, 1872. Il s'agit du ch. 52 d'Isaïe et non du ch. 51. La référence de l'Apocalypse est 18, 6.
[8] Laurent de Brezova (Vavrinec z Brezové), *Husitska Kronika*, éd. J. Goll, *Fontes rerum bohemicarum*, V, Prague, 1893, pp. 355-356. Traduction d'E. Ducreux. Cf. aussi H. Kaminsky, "Chiliasm and the Hussite Revolution", dans *Church History*, XXVI, 1957, pp. 46 et suiv.
[9] Cité dans H. Kaminsy, "Chiliasm...", pp. 49-50, d'après Fr. Palacky, *Archiv cesky*, VI, pp. 41-43.
[10] Laurent de Brezova, *Husitska Kronika*, éd. G. Goll, *Fontes rerum bohemicarum*, V, pp. 41-43.
[11] Allusion probable à l'Église hiérarchique.
[12] Ces "quatre décrets" sont une déformation des "Quatre articles" de mai 1420.
[13] L'expression "montagnes corporelles" que revient à l'article 14 signifie sans doute qu'il ne s'agit pas de hauteurs imaginaires, mais des lieux où se rassemblaient les "pèlerinages" de 1417-1419.
[14] En m'aidant du texte latin je donne une traduction légèrement explicative qui me paraît rendre la pensée profonde du texte.
[15] "En route" vers la destination finale du jugement dernier.
[16] Cette fois encore j'ai opté pour une traduction explicative.
[17] Le texte latin (art. 18) dit: "Aucun méchant ne pourra se mélanger aux bons dans le dit royaume renouvelé des hommes en voyage".
[18] Sont mises entre parenthèses des adjonctions figurant dans le texte latin.
[19] Laurent de Brezova, *Husitska Kronika*, p. 406.
[20] Je résume ici les indications données par J. Macek dans *Jean Hus...*, pp. 131-156.
[21] *Ibid.*, p. 133.
[22] Cité dans *Ibid.*, p. 140.
[23] A.S. Piccolomini, *Opera geographica et historica*. Helmstedt, 1699, ch. XLI, p. 62.
[24] *Ibid.*, p. 155.

LA INVENCION DE UNA MEMORIA: **LOS CABILDOS PENINSULARES DEL SIGLO XII**

ADELINE RUCQUOI
(C.N.R.S. - París)

Durante el reinado de Alfonso VI, según leemos en la *Primera Crónica General de España*, la voluntad del rey y el empeño del legado del Papa obligaron a los españoles a abandonar el "officio de Toledo" en pro del "officio francés", empresa que se llevó a cabo no sin resistencia por parte de "la clerezia et el pueblo todo de Espanna". Tras contar los pormenores de las ordalías a las que diera lugar el cambio de rito, el cronista señalaba que aunque en algunas iglesias se seguía usando el rito visigótico, "al comun, el de Francia anda por toda la tierra, et aquel usan al comun en la escriptura de las letras et en el officio"; más adelante, el mismo autor añadía que "pues que tanto plazie al rey don Alffonso et tan a coraçon lo avie, que mandaron que dalli adelante todos los ecrivanos de fazer la letra toledana, la que don Gulffidas obispo de los godos fallo primeramientre et fizo las letras del su a.b.c., que dexassen estas et usassen de las letras dell a.b.c. en las escripturas et dell officio de Francia"[1]. Del mismo modo, una de las principales fuentes utilizadas por el rey Sabio en la elaboración de su *Primera Crónica General*, el *De rebus Hispaniae Liber* del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, relataba ampliamente los problemas suscitados por el cambio de rito y mencionaba el cambio de escritura[2]. Más de un siglo después, hacia 1390, al redactar su *Crónica General de España*, fray García de Euguí, obispo de Bayona y canciller del rey de Navarra, vinculaba también "la costumbre de los moçarabes e el offiçio segunt la costumbre de sant ysidoro e de sant leandro e la letra gotica", para explicar que se levantaran "el pueblo e la caballeria e la cliriçia" "quando vieron los espayñoles que les canbiaban el offiçio e la letra toledana"[3]. A mediados del siglo XV, en 1443, el arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez de Toledo, en su *Atalaya de las Coronicas*, tras contar con detalles las resistencias al cambio de liturgia, acababa su relato diciendo "E despues se fue el rrey don Alfonso con don Bernaldo, arçobispo de Toledo, a Leon, e alli vino don Reynel, cardenal del Papa Urbano. E afirmaron por conçilio el ofiçio franҫes, e alli mandaron a todos los notarios e a otros quales quier usar la letra françesa e dexar la gotica. E ansi se fizo de ally adelante"[4].

La decisión de cambiar la letra visigótica por la minúscula carolina de uso en el resto de Europa fue tomada en el concilio de León de 1090, diez años después de que en Burgos, otro concilio impusiera la liturgia romana. En medio de las convulsiones que conocía entonces la Península -por los avances y retrocesos de la reconquista, la toma de Toledo, la invasión de los Almorávides, la derrota de Zalaca, la toma de Valencia por el Cid, la reorganización de las diócesis y arquidiócesis, las múltiples resistencias al cambio de rito litúrgico y a las costumbres que intentaban imponer los cluniacenses, el matrimonio de Urraca con Raimundo de Borgoña, la muerte del heredero de Alfonso VI-, el cambio de letra puede parecer un dato de poca importancia. Los historiadores actuales no suelen insistir en ello y le conceden una atención mínima en relación con la que se da a la imposición de la liturgia romana[5]; y numerosas publicaciones recientes de documentos de los siglos XI y XII, si bien mencionan el material utilizado y sus dimensiones, ya no indican la letra escogida por el escribano.

El cambio de letra tuvo sin embargo una importancia capital en la medida en que cortó la España del siglo XII de sus raíces culturales, obligándola por lo tanto a "inventarse" una memoria, a crearla o recrearla en un sistema de escritura que no provenía de su pasado. La decisión de 1090, tomada en León por una asamblea de obispos convocada y presidida por el cardenal legado Rainiero -el futuro Papa Pascual II-, se añadió a la larga lista de quejas de los medios cultos y fue esgrimida como argumento en contra de un rey "afrancesado" y de un clero extranjero -el Papa y los cluniacenses-, codicioso de las riquezas de España[6]. Las quejas procedían mayormente de los monasterios, depositarios de una cultura en adelante condenada al olvido. El cambio de rito litúrgico y el cambio de letra coincidieron de hecho y, sin lugar a dudas, favorecieron también el auge del clero secular, de sus catedrales, escuelas y *scriptoria*, a expensas de un clero regular al que ni siquiera se le reconocía el derecho a seguir viviendo bajo sus propias reglas.

Las razzias de Al-Mansur de finales del siglo X habían supuesto un duro golpe para la actividad cultural y monástica de las comunidades de San Pedro de Cardeña, Silos, San Martín de Albelda, Valeránica, Távara, San Millán de la Cogolla. A partir de los años 1020-1030, algunos cenobios como Silos, Cardeña, Santa María de Nájera y, sobre todo, San Salvador de Oña y Sahagún nacieron o renacieron y sus *scriptoria* fueron activos hasta el último cuarto del siglo XI. Conservamos aún, de la biblioteca de San Millán de la Cogolla del siglo XI, cincuenta y cinco obras, de las que trece son litúrgicas, de la biblioteca de San Martín de Albelda veinte obras, y diecisiete de la biblioteca de Valvanera[7]; un inventario del siglo XIII mencionaba por otra parte la existencia de ciento cuatro manuscritos en la biblioteca de la abadía de Silos[8].

Las bibliotecas de los monasterios en los que se había concentrado toda la vida cultural anterior a los años 1050, así como las que poseían antiguas y renombradas sedes episcopales como Oviedo y León -las sucesivas capitales de los reinos cristianos del

noroeste-, reunían por lo tanto obras y cartularios en escritura visigótica. La reforma litúrgica y la espiritualidad cluniacense -Santa María de Nájera fue donada a Cluny hacia 1076-1079, Sahagún en 1078- supusieron un cambio radical: a la necesidad de conseguir y utilizar salterios y obras litúrgicas "romanas" se unió el rechazo de una cultura profana heredada de la Antigüedad clásica -Ovidio, Horacio, Cicerón, Virgilio, Suetonio, Terencio, Juvenal- y un cierto menosprecio hacia los Padres hispánicos -Isidoro, Ildefonso, Julián de Toledo, Martín de Braga, Valerio del Bierzo- que precisamente constituían el fondo de las bibliotecas monásticas. El declive intelectual de los monasterios, que había empezado con las correrías de Al-Mansur, se acentuó drásticamente durante el último cuarto del siglo XI y los primeros decenios del XII, pese a -o en razón de- la resistencia que opusieron a la reforma. En 1070 y 1073 todavía, el *scriptorium* de San Millán de la Cogolla había producido un Sacramental, un Libro de Horas y un *Liber Commicus* según el ritual mozárabe; en Silos, en 1091 aún se estaba terminando la copia de un "Comentario al Apocalipsis" de Beato de Liébana en letra visigótica. En los márgenes del llamado *Codex Emilianensis*, frente a una copia de la *Hispana Collectio*, una mano anónima de finales del siglo XI puso una larga y apasionada defensa de la tradición, recordando cómo el ritual visigótico había sido aprobado por los Papas Juan X y Alejandro II y afirmando su ortodoxia. Pronto sin embargo, los *scriptoria* monásticos decayeron, dedicando sus esfuerzos a la copia o a la adquisición de rituales y salterios "romanos".

El relevo fue tomado por las sedes episcopales, recién instauradas o restauradas, que necesitaban, para afirmar sus pretensiones a ciertos límites, libertades o exenciones, el respaldo de las *auctoritates*, *auctoritates* que se buscaban en la última época de dominación cristiana en la Península, la de los reyes visigodos. El amplio movimiento de reorganización de las circunscripciones eclesiásticas que fue iniciado durante la segunda mitad del siglo XI y se acrecentó después de la toma de Toledo pretendía ser, precisamente, una re-organización, una restauración de lo que ya había existido, y en ningún caso una creación *ex nihilo*. La *Nomina sedium episcopalium*, que daba informaciones del siglo VII, y la *Divisio Theodomiri* o *Parroquial Suevo* de finales del siglo VI no respondían sin embargo a las situaciones originadas por siglos de resistencia en el norte de la Península y por los primeros avances de la reconquista. El cambio de letra, que dificultaba y en ciertos casos impedía el acceso a la documentación antigua y original, fue así ampliamente aprovechado por las nuevas sedes, deseosas de legitimar una política a menudo agresiva en supuestos precedentes visigóticos o altomedievales.

La recién restaurada sede toledana abrió el camino con la fabricación de varios documentos falsos, destinados a crear una memoria que sirviera a sus intereses. El *scriptorium* de Toledo produjo así hacia 1088, tan sólo dos años después de la restauración de la diócesis, la *Exceptio de dignitate Toletane Ecclesie*, compilación de seis textos de la época visigótica, alterados o inventados, que esgrimió el obispo

Bernardo al reivindicar para su iglesia el *pallium* y la dignidad primacial[9]. Hacia la misma época, en los círculos próximos a Toledo o a su sufragánea, la sede de Osma, fue forjado otro "apócrifo" célebre, la *División de Wamba* que, aunque no permitiera finalmente al arzobispo de Toledo someter el obispado de Burgos a su jurisdicción, sirvió durante todo el siglo XII como base para la delimitación, por los Papas, de varias diócesis, como las de Segovia (1123), Zaragoza (1158), Coimbra e Idanha (1224)[10].

Pese a la *Exceptio de dignitate Toletane Ecclesie* y a la *División de Wamba*, la supremacia de Toledo no fue facilmente reconocida por las demás sedes, en particular las metropolitanas que fueron luego creadas o restauradas. Compostela, Braga y Tarragona impugnaron repetidas veces las pretensiones toledanas, mientras Burgos, León y Oviedo conseguían la exención y se vinculaban directamente a Roma. Quedaba sin embargo el problema de los límites diocesanos, de las rentas y riquezas de las sedes, de sus obispos y de sus recién creados cabildos. El cambio de escritura, que tardó casi una generación en ser efectivo -los fondos de la catedral de León, si bien conservan un documento en minúscula carolina fechado en 1093, tres años después de la prescripción conciliar, aún guardan el acta de un trueque hecho en 1116 escrito en escritura visigótica[11]-, desempeñó un papel fundamental en estas luchas al impedir el acceso directo a documentos anteriores al siglo XII y al favorecer paralelamente la fabricación de apócrifos.

El caso de Compostela es, a este respecto, ejemplar, no sólo por la elaboración de documentos apócrifos como por la utilización de la nueva escritura para apoyar las pretensiones de su primer arzobispo, Diego Gelmírez. Compostela no tenía precedentes visigóticos que alegar, ni siquiera como obispado -se encontraba dentro de la diócesis de Iria-, siendo su único fundamento la tumba del apóstol Santiago que había sido descubierta hacia los años 820-830. Basándose en ello y en el culto que ya había originado, el cluniacense Dalmacio consiguió en 1095 la oficialización del traslado de la sede de Iria a Compostela y la exención de su iglesia que ya reclamaba como sufragánea la antigua metrópoli de Braga[12]. El sucesor de Dalmacio, Diego Gelmírez, merced al apoyo prestado por Alfonso VI y a su total adhesión a la reforma gregoriana[13], obtuvo del Papa en 1109 el *pallium* para su iglesia, luego en 1120 la vinculación de las antiguas sedes sufragáneas de Mérida -a título provisional, ya que Mérida aún no había sido reconquistada- y, en 1124, esta misma vinculación a título definitivo.

Tal "golpe de Estado", verdadera "revolución" ya que no estaba respaldada por ningún precedente, fue acompañado por la elaboración de una serie de documentos destinados tanto a demostrar la importancia de la sede apostólica como a asentar sus pretensiones frente a Toledo y a Braga. Las *Gesta Compostellana* redactadas por el tesorero Munio hacia 1109-1110, que exaltaban los hechos de los obispos anteriores a 1093 y de Dalmacio y Diego Gelmírez, así como el relato, por el arcediano Hugo, de la translación de las reliquias de los santos Fructuoso, Susana, Silvestre y Cucufate de

Braga -donde fueron robadas a mano armada- a Compostela, constituyen la primera alegación en favor de la supremacia de ésta última. Unos diez años después, hacia 1121-1124, para apoyar la vinculación de las antiguas sufragáneas de Mérida a la sede compostelana, un *magister* Giraldo elaboró el llamado *Registrum*, apología del arzobispo Gelmírez, elegido por Dios y protegido del Apostol, fiel a su rey, respaldado por Roma y Cluny. Ambas obras constituyen la primera y parte de la segunda parte de la *Historia Compostellana*[14].

Paralelamente, para hacer frente a las pretensiones del arzobispo de Braga -que se había negado a participar en el VIII concilio de Compostela en 1121, seguido por sus sufragáneos, los obispos de Lugo, Mondoñedo y Coimbra-, la iglesia compostelana emprendió la compilación de un cartulario, en el que se transcribieron en escritura carolina y en cinco libros los diplomas pertenecientes a la iglesia; el tesorero maestre Bernardo, canciller de Alfonso VII, fue el encargado de la obra poco antes de 1129. El único libro que se conserva, conocido como *Tumbo A*, contiene la copia de cerca de un centenar de documentos, que se añaden a los 172 que están transcritos en la *Historia Compostellana*. Las excavaciones arqueológicas y los estudios recientes parecen comprobar gran parte de las informaciones históricas contenidas en el cartulario. No deja de ser significativo, sin embargo, que las escrituras originales, visigóticas, hayan desaparecido y que, con excepción de un 2%, sólo conozcamos a través de los cartularios del siglo XII la documentación anterior a 1130[15]. Sean apócrifos o no, los documentos fueron seleccionados, transcritos y ordenados con un fín específico que no creemos fuera únicamente un afán archivístico.

Casi diez años después de la fabricación del *Tumbo A*, la catedral compostelana produjo otro documento en parte apócrifo, el *Liber Sancti Jacobi*, que, por ir encabezado por una falsa carta del Papa Calixto II asegurando la autenticidad del libro, se conoce también como *Codex Calixtinus*. Compilación de las leyendas relativas a Santiago, copia de la falsa *Epistola Leonis episcopi* -elaborada a mediados del siglo IX, la *epistola* atribuida a un patriarca de Jerusalén de alrededor del año 500 notificaba a la Cristiandad la *translatio* milagrosa del cuerpo del apóstol a Galicia-, relato de numerosos milagros atribuidos al santo, el *Liber Sancti Jacobi* en su libro cuarto o *Historia Turpini* hacía remontar la invención del cuerpo del apóstol al emperador Carlomagno[16]. Con el *Liber*, la iglesia compostelana reivindicaba, ya no la importancia de la sede y las *gesta* de sus obispos y arzobispo, sino los méritos de su patrono, y se vinculaba tanto a la historia europea -con la historia del seudo-Turpín- como a Roma -con el prólogo de Calixto II-.

A mediados de siglo, el *scriptorium* de Compostela produjo finalmente, de la mano del canónigo Pedro Marcio, otro apócrifo, un documento atribuido al rey Ramiro (Ramiro I, 842-850) y conocido como *Diploma de los Votos de Santiago*. Mediante tal diploma, la sede compostelana se veía con derecho a reclamar el pago de un censo por

parte de todos los que vivían al oeste del Pisuerga. El arzobispo Pedro Suárez de Deza lo utilizó en 1175 para obtener del Papa Alejandro III una bula obligando a todos los obispos y arzobispos sometidos al "Voto de Santiago" a pagar el censo a la sede apostólica[17].

Los arzobispos de Compostela no consiguieron ni que les fuera reconocida, como sede apostólica, la primacía de las Españas, ni ser eximidos de la jurisdicción que, como tal, pretendía ejercer sobre ellos la iglesia de Toledo. Obligaron en cambio a los arzobispos de Braga, directamente amenazados por la creación de la metrópoli gallega, a adoptar actitudes que oscilaron entre la rebeldía frente a Roma y a Toledo -el obispo Pedro recurrió en 1090 al antipapa Clemente III para conseguir el *pallium*, el arzobispo Mauricio fue elegido antipapa por el emperador Enrique V en 1118 y tomó el nombre de Gregorio VIII[18]- y la defensiva frente al "imperialismo" compostelano. No olvidemos que fue precisamente durante la vacante que siguió a la excomunión del obispo Pedro que el obispo de Compostela obtuvo el privilegio de exención para su iglesia, y que en 1102, encabezando un verdadero ejército, Diego Gelmírez se presentó ante Braga y se llevó las reliquias de varios santos venerados en la antigua metrópoli. Bajo el episcopado de Paio Mendes (1118-1137), y más probablemente después de que Compostela recibiera, primero a título provisional y luego, en 1124, a título definitivo, la antigua provincia eclesiástica de Mérida, la iglesia bracarense emprendió la compilación, en escritura carolina, de sus diplomas en el *Liber testamentorum*; su redacción resulta ser contemporánea de la elaboración del *Tumbo A* de Compostela, aunque quedara abierto y se le añadieran los diplomas del arzobispo Joo Peculiar (1138-1175). Sesenta y ocho documentos, colocados al principio y al final de la obra, fechados entre el siglo VI y el XII, atestiguaban la antigüedad y los derechos de la metrópoli[19]. A mediados de siglo, por otra parte, la sede mandó transcribir -¿fielmente?- en escritura carolina unos censos establecidos hacia 1085-1089, bajo el episcopado de Pedro, en los que se inventariaban los bienes y rentas de las 573 parroquias de la diócesis de Braga. Sólo se ha conservado la copia del censo de Entre-Lima-e-Ave, del que no tenemos los originales[20].

El esfuerzo de la sede bracarense por constituirse una memoria frente a las alegaciones de Compostela -Braga utilizó en particular una versión *sui generis* de la *División de Wamba*[21]- no obtuvo sin embargo su total recompensa. Durante la segunda mitad del siglo XII, en el largo pleito que opuso ambas metrópolis, el *Liber Testamentorum* fue citado como prueba, entre colecciones canónicas, bulas pontificias, obras históricas de Idacio de Chaves, Orosio, Isidoro de Sevilla, Juan de Bíclaro, Julio César y Rufus Festus, y las crónicas de la reconquista; pero en 1199 los representantes del arzobispo de Compostela negaron la validez del *Liber Testamentorum* y consiguieron de Inocencio III una declaración según la cual la inscripción de un documento en el *Liber* no le concedía valor probatorio[22]. Cierto es que, en esa segunda mitad del siglo XII, Compostela y, en menor medida, Braga tenían en sus cabildos juristas que habían

estudiado en Bolonia y eran tan peritos en manejar el Código de Justiniano y el Decreto de Graciano como los cartularios elaborados por sus respectivas sedes[23].

El caso de Coimbra, cuya sede fue definitivamente restaurada en 1064, muestra cómo fue aprovechado el cambio de letra en la rivalidad que, a partir de los años 1090, vio enfrentarse el cabildo y el obispo. Coimbra parece haber sido un importante foco mozárabe, apegado por lo tanto a sus privilegios, sus ritos y su escritura. La voluntad del conde Enrique de Borgoña de sustituir los mandos mozárabes por francos suscitó une rebelión abierta en la que el cabildo, encabezado por Martín Simeonis, se puso de parte de sus parientes oprimidos. En 1109, año en que el conde Enrique instalaba en la sede un cluniacense, procedente del cabildo toledano, el obispo Gonzalo, la ciudad se sublevó, sublevación que duró dos años. A partir de 1111, tras la represión, el obispo Gonzalo se dedicó a la reforma del clero conimbricense, imponiéndole -con un retraso de más de treinta y veinte años respectivamente- el rito romano y la minúscula carolina. No es de sorprender que entre 1109 y 1116, el *scriptorium* de Coimbra se dedicase activamente a la fabricación de documentos apócrifos, destinados a demostrar, tanto por parte del cabildo como por parte del obispo, la veracidad de sus pretensiones, la antigüedad de sus donaciones y, por parte del cabildo, a exaltar el *alvazir* Sisnando, convertido en figura emblemática de las libertades mozárabes. El cambio de escritura, que conllevaba un conocimiento cada vez más escaso de la escritura y de la letra visigótica, facilitaba la elaboración de estos documentos apócrifos que fueron incluidos en 1170 en el *Livro Preto* de la catedral de Coimbra, cuya financiación corrió a cargo del rey Alfonso Enriques y que reunía 591 documentos fechados entre 957 y la segunda mitad del siglo XII[24].

En León no parece haber surgido ningún enfrentamiento entre el obispo y su cabildo. La sede, sin embargo, tuvo que defenderse en primer lugar de las pretensiones toledanas y luego de las compostelanas. Incluida entre las sufragáneas de Toledo en una bula de Urbano II de 1099, León protestó hasta que su obispo, Pedro, consiguió de Pascual II en abril de 1104 un privilegio de exención[25]. La sede leonesa poseía una gran biblioteca, cuyas primeras noticias se remontan al año 860 y que había recibido en 874 de su obispo, Frunimió, seis libros entre otras donaciones[26]. Uno de los predecesores inmediatos del obispo Pedro, el obispo Pelayo II (1065-1085), había hecho a su vez donación de diecisiete libros a la biblioteca de su iglesia y decía haber mandado reparar "*quoscumque inveni disruptos et dispersos*", libros "*quorum infinitus est numerus*"[27]. Durante la primera mitad del siglo XII, mientras la catedral de León recogía gran parte de las bibliotecas procedentes de monasterios extinguidos, como la del monasterio de Abellar, el monasterio de San Isidoro de León, instituido en 1148, heredaba probablemente la biblioteca del palacio real, en particular un ejemplar del "Comentario al Apocalipsis" de Beato de Liébana, un "Libro de Horas", una copia del *Liber Judicum* y un *Liber canticorum*, todos hechos en tiempos del rey Fernando I entre 1047 y 1059,

con letra visigótica pero cuyas iluminaciones revelan contactos con el norte de los Pirineos[28]. Fue sin embargo precisamente en León, -foco de cultura tradicional, donde además desde 1063 descansaban los restos de una de las grandes figuras del pasado visigótico, san Isidoro de Sevilla-, que el concilio de 1090 condenó el uso de la letra tradicional e impuso la adopción de la minúscula carolina. Ya vimos que la transición tardó casi una generación en hacerse, ya que todavía en 1116 ciertos diplomas se redactaban con la letra antigua.

No nos extrañaremos entonces que, hacia 1115, un autor leonés anónimo redactara una crónica que reivindicaba la memoria de los reyes godos y fustigaba la *ferocitas Francorum*; la llamada *Historia Silense*, sin embargo, al mencionar el concilio de León de 1090, sólo señala el sepelio de García, hermano menor del rey Alfonso VI, y pasa bajo un total silencio el cambio de escritura[29]. Por otra parte, para apoyar sus reivindicaciones frente a Toledo y, a partir de la existencia de un reino de León independiente cuya sede metropolitana era Compostela, el *scriptorium* de la catedral produjo dos cartularios durante el siglo XII. El *Liber testamentorum*, más conocido como *Libro de las Estampas*, reunía las actas de veinticinco donaciones hechas a la sede leonesa por los reyes desde Ordoño II hasta Alfonso VI, y por la condesa doña Sancha, o sea de los siglos X y XI; las ocho miniaturas que ilustran el texto lo asemejan, en su concepción, al *Tumbo A* de la sede Compostelana[30]. Paralelamente, otro cartulario con todos los documentos de la iglesia desde la bula de exención de 1104 fue elaborado; este *Libro del Tumbo* contiene 474 actas, la última fechada en 1170[31].

Frente a la política "imperialista" de la sede compostelana, la iglesia leonesa se dedicó por otra parte a reivindicar antiguos santos y patronos. Una *Passio Vincentii abbatis S. Claudii Legionensis* fue redactada probablemente en la época del obispo D. Diego (1112-1130), mientras que hacia mediados de siglo, siguiendo una tradición que ya empezara el autor de la *Historia Silense*[32], aparecía una *Vita Isidori*[33]. Y no podemos dejar de ver en el *Liber de miraculis Sancti Isidori* cuya redacción inició el canónigo de San Isidoro de León, Lucas de Tuy, en 1209 una "respuesta" al *Liber Sancti Jacobi* de la poderosa sede vecina[34].

Si la "memoria" de León consistió en una reivindicación de la herencia gótica y en la elaboración de un cartulario que le permitiera defender sus privilegios, sin necesidad de apócrifos, en el caso de Oviedo la invención de la memoria alcanzó, durante el episcopado de D. Pelayo (1098-1129), una importancia notable. La sede de Oviedo, creación de principios del siglo IX, no tenía antecedentes visigóticos y, tras un siglo de esplendor entre el reinado de Alfonso II y el de Alfonso III, había decaído a raíz de la elección por Ordoño II de León como capital. A mediados del siglo XI, Oviedo quedaba muy marginada dentro de los reinos hispánicos. Frente a las sedes de Toledo y Braga, el obispo D. Pelayo consiguió sin embargo del Papa Pascual II en 1105 un privilegio de exención para su iglesia -aunque no la dignidad de metrópoli, como esperaba-, mientras

que frente a Burgos y Lugo obtenía para su diócesis unos amplios límites; en 1112, le fue además concedido el señorío de la ciudad de Oviedo[35].

La gran actividad del *scriptorium* de la catedral que produjo una enorme cantidad de documentos apócrifos no fue ajena a tales resultados. Don Pelayo pudo así esgrimir, para asegurar sus reivindicaciones, el relato de la fundación de la diócesis por el rey vándalo Guntamundo en el *Lucus Asturum*, una versión interpolada de la *División de Wamba*, una supuesta concesión a Oviedo, por el Papa Juan VIII a finales del siglo IX, de la dignidad de metrópoli, ratificación a su vez de las actas de un supuesto concilio reunido en Oviedo en 821 con el propósito de conceder a la sede ovetense la antigua dignidad de Braga, un *privilegium* de los obispos de Oviedo y un relato de la traslación de las reliquias del Arca Santa de Jerusalén a Toledo y de Toledo a Oviedo. El decidido apoyo que le prestó el rey Alfonso VI y la reforma gregoriana a la que se dedicó activamente el obispo[36] se añadieron a la documentación apócrifa para hacer de Oviedo un centro urbano y de peregrinación -a raíz de la solemne apertura en 1075, por el rey rodeado de magnates y obispos, del *Arca Santa* y del inventario de sus reliquias-, y de su catedral una sede a la vez rica y exenta[37]. El *Liber Testamentorum* de la catedral de Oviedo, elaborado poco después de 1118, dio un carácter "oficial" a la producción del *scriptorium* pelagiano, al mezclar la documentación auténtica con la falsificada en un volumen ricamente adornado con miniaturas de los bienhechores reales y pontificios; el *Liber Testamentorum*, aunque compilado casi treinta años después del concilio de León, no recurrió a la minúscula francesa pero su redacción en escritura visigótica, o sea arcaica, pudo responder a una voluntad de legitimación de la documentación presentada[38].

D. Pelayo dimitió en 1129 y parece haberse dedicado entonces a la redacción de un *Liber chronicorum ab exordio mundi usque Eram MCLXX*, compilación de crónicas anteriores -las crónicas de los visigodos, vándalos, alanos y suevos de San Isidoro, la *Historia Galliae temporibus Vambae* de Julián de Toledo, la *Chronica regum wisigothorum* llamada de Vulsa, las crónicas de Alfonso III, la *Crónica Albeldense* y la de Sampiro- en las que incluye diversas interpolaciones -la *División de Wamba*, la historia de las reliquias del Arca Santa, y diversas noticias eclesiásticas- y pone por colofón un cronicón escrito por el mismo que abarca desde Bermudo II hasta Alfonso VI; las falsificaciones e interpolaciones añadidas por D. Pelayo tienen todas el propósito de engrandecer y alabar los méritos de la iglesia ovetense, concepto que había presidido asimismo a la elaboración de las *Gesta Compostellana* por Diego Gelmírez[39].

El mismo año que Compostela, en 1095, el obispado de Burgos conseguía, frente a las pretensiones toledanas, una bula de exención de Urbano II; como Compostela también, la sede burgalesa no tenía antecedentes visigóticos y había conseguido suplantar, tras una larga y compleja lucha, a la sede de Oca -el *corpus pelagianum* añade incluso los nombres de Sasamón, Muñó y Valpuesta como antiguas sedes-. La

"traslación" a Burgos, que ya figura en un privilegio de 1068, fue solemnemente ratificada por Gregorio VII en 1074 y Alfonso VI el año siguiente; la toma de partido del obispo D. Jimeno a favor de la reforma y el apoyo real desempeñaron aquí un papel similar al que vimos en Compostela, León y Oviedo. Pese a la escasez de datos que tenemos sobre la producción del *scriptorium* de Burgos en los decenios posteriores, y pese al hecho de que el archivo burgalés fue reorganizado varias veces en la época moderna -los antiguos documentos fueron distribuidos en "libros" según un orden topográfico o de materias-, parece comprobado que se elaboró un cartulario en el siglo XII[40]. Ninguno de los historiadores que ha trabajado sobre el obispado burgalés del siglo XI, ni siquiera los autores de la reciente publicación de los documentos parecen haberse preocupado por el hecho de que gran parte de la documentación no existiera fuera de las copias del siglo XII o del XIII, dando por exactas las informaciones que en ellas se contienen -aunque el padre Luciano Serrano en algunas ocasiones se encontrase frente a problemas que sólo conseguía salvar "suponiendo que"[41]-. Para asentar su situación como "heredera" de la visigoda sede de Oca y conseguir una bula de exención, Burgos tuvo probablemente que recurrir también a la elaboración de "pruebas".

En todos los casos anteriores, la fabricación de apócrifos se añadió a la transcripción de documentos para ordenarlos en cartularios que sirvieran como testimonio de las alegaciones de obispos y arzobispos. Toledo consiguió asentar sus pretensiones a ser la iglesia primacial de las Españas y la depositaria de la herencia visigótica[42], Compostela se erigió en cabeza de una arquidiócesis a expensas de Mérida y Braga, Braga se vio envuelta en una política defensiva para poder sobrevivir, en Coimbra el cabildo intentó situarse frente a un poder episcopal "extranjero", Burgos, León y Oviedo, que no tenían precedentes visigóticos, obtuvieron privilegios de exención. Cierto es que el cambio de letra no fue el único instrumento que utilizaron entonces obispos y arzobispos; el favor del rey y el apoyo de Roma eran imprescindibles para conseguir reconocimiento, privilegios y donaciones. El cambio de escritura, sin embargo, con el corte cultural profundo que suponía y la necesaria transcripción de los archivos, era propicio a la fabricación de una nueva "memoria", basada en la alteración de textos o la elaboración de apócrifos, para así legitimar apetencias "modernas".

No deja de llamar la atención que las sedes restauradas en los últimos años del siglo XI, cuando ya reinaba la liturgia romana y se imponía la minúscula carolina, no se sintieran con la obligación de elaborar cartularios antes de la segunda mitad del siglo XIII o incluso más tarde, dentro ya de un contexto muy diferente. Zamora, por ejemplo, cuyo documento más antiguo es una donación de Alfonso VI a favor de su iglesia, tres años después de la restauración de la sede, tiene dos Libros Tumbos, el *Negro* y el *Blanco*, ambos del siglo XIV[43]. Palencia, sede restaurada por el rey Bermudo III en 1035, tampoco reunió ningún cartulario hasta el siglo XIII, aunque hacia los años 1083-1084 la esperanza de convertirse en sede metropolitana del norte de la Península -Toledo aún

no había sido reconquistada- incitara la iglesia a producir un falso privilegio de Fernando I en el que se relataba la historia de la diócesis en la época visigoda[44]. La sede de Avila, que tenía precedentes visigóticos, fue restaurada a raíz de la reconquista de Toledo, con unos límites territoriales definidos por la *División de Wamba*; el documento más antiguo que posee sin embargo data de los años 1130-1135 y no parece que la iglesia elaborase ningún documento o cartulario para reivindicar su pasado visigótico, ni siquiera en el siglo XIII[45]. Salamanca también había sido una sede episcopal visigótica, que incluso siguió teniendo obispos en los siglos IX y X aunque éstos residieran en la corte, primero en Oviedo y luego en León; restaurada y reconstruida a partir de 1102, y pese a la sujeción a Compostela en 1124 y a los interminables pleitos con Zamora y Ciudad Rodrigo a partir de 1160 sobre límites territoriales, Salamanca no parece haber sentido la necesidad de recurrir a un pasado, cierto o inventado, para sostener su postura[46].

La fabricación de documentos apócrifos con vistas a apoyar aserciones y reivindicaciones no se limitó tampoco al período de reorganización eclesiástica de los años 1090-1140. Llaman la atención, a este respecto, los documentos contradictorios que poseen los archivos de las iglesias de Palencia y Valladolid, fechados entre 1143 y 1166: los que se conservan en Palencia prueban la sujeción de la abadía vallisoletana a la sede palentina, mientras que los que están en Valladolid y Toledo atestiguan su exención[47]. Las falsificaciones de la segunda mitad del siglo XII o posteriores no tienen sin embargo más que un carácter coyuntural: están hechas para un fin preciso y reducido, requerido además por el derecho canónico que se estaba difundiendo.

El cambio de escritura impuesto en el concilio de León de 1090 permitió, en cambio, la creación de un nuevo pasado, una nueva "memoria", en la que Toledo siempre había superado a Sevilla, Mérida no había existido, Oviedo era la destinataria de la *translatio imperii* y de la *translatio sedis*, Compostela había sido escogida ya en tiempo de los apóstoles y su papel había sido avalado por Carlomagno, Coimbra debía su grandeza al *alvazir* Sisnando y León se enorgullecía de ser capital y de albergar los restos de San Isidoro. La "memoria inventada" por los *scriptoria* catedralicios se convirtió finalmente en memoria oficial con la redacción, durante la primera mitad del siglo XIII, de las grandes crónicas de España. El canónigo leonés Lucas de Tuy y el arzobispo toledano Rodrigo Jímenez de Rada contribuyeron así a legitimar esta "memoria", que fue definitivamente "nacionalizada" en la *Primera Crónica General de España*.

NOTAS

[1] *Primera Crónica General de España*, ed. por Ramón Menéndez Pidal y Diego Catalán, Madrid, 1977, t. II, pp. 542-543 y 547.

[2] Roderici Ximenii de Rada, *Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica*, ed. por Juan Femándes Valverde, Brepols, Turnhout, 1987, pp. 205-206: "*quia adhuc littera Gothica et translatio Psalterii et officium misse institutum ab Isidoro et Leandro, quod cum translatione et littera dicitur Toletanum, per total Hispaniam servabantur, ad*

instanciam uxoris sue regine Constancia, que erat partibus Galliarum, misit Romama ad Gregorium Papam VII ut in Hispaniis onmisso Toletano Romanum seu Gallicanum officium servaretur".

[3] Fray García de Euguí, *Crónica General de España*, Escorial, Ms. X-II-22, fº 110-110v.

[4] Alfonso Martínez de Toledo, arcipreste de Talavera, *Atalaya de las Coronicas*, ed. por James B. Larkin, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983, p. 63.

[5] Por ejemplo en Bernard F. Reilly, ed., *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castille in 1080*, New York, Fordham University Press, 1985 o en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, Toledo, 1989, 2 vols. En cambio, Antonio García y García, "Concilios y sínodos en el ordenamiento jurídico del reino de León", *El reino de León en la Alta Edad Media*, t. I, León, 1988, pp. 376-379, les concede igual importancia.

[6] Poco tiempo después, entre 1093 y 1099, un canónigo de Toledo redactará una violenta denuncia de la avaricia del Papa y de la ambición del arzobispo de Toledo: *Tractatus Sarsiae Toletani canonici de Albino et Rufino*, ed. por Rodney M. Thomson, Leiden, E.J. Brill, 1973.

[7] Rosa Guerreiro, *Les scriptoria dans l'Espagne des XIe.-XIIe. siècles: production et rayonnement*, séminarie donné le 20 novembre 1990 à Paris, au College d'Espagne, dans le cadre de séminaire de l'E.H.E.S.S. "Genèse de l'Etat dans l'Espagne Médiévale. Pouvoir et Savoir dans la Péninsule Ibérique", dirigé par A. Rucquoi.

[8] Léopold Delisle, *Mélanges de Palèographie et de Bibliographie*, Paris, Champion, 1880, pp. 105-107.

[9] Juan Francisco Rivera Recio, *El arzobispo de Toledo Don Bernardo de Cluny (1086-1124)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1962. El texto incluía cartas de Braulio de Zaragoza, Isidoro de Sevilla, Julián de Toledo, Alvaro de Córdoba, un "santo obispo de Astorga, Beatus" y un decreto del rey Gundemaro.

[10] *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, C.S.I.C., 1972, artículo "Geografía Eclesiástica". Luis Vázquez de Parga, *La División de Hamba*, Madrid, 1919.

[11] Archivo de la Catedral de León, pergaminos nº 1371 y 1381. Ver Zacarías García Villarda, *Catálogo de los Códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid, 1919.

[12] Andrés Gambra Gutiérrez, "Alfonso VI y la exención de las diócesis de Compostela, Burgos, León y Oviedo", *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, t. II, Toledo, 1987, pp. 193-197.

[13] Diego Gelmírez solicitó y obtuvo del cardenal de San Crisógono, Gregorio, que le dedicase la colección *Polycarpus* que contiene lo esencial de la reforma. Antonio García y García, "Concilios y sínodos en el ordenamiento jurídico del reino de León", *El reino de León en la Alta Edad Media*, t. I, León, 1988, p. 366.

[14] *Historia Compostellana*, ed. por Emma Falque Rey, Turnhout, Brepols, 1988. Ver el estudio que de su composición hace Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 48-77.

[15] Sobre la composición del *Tumbo A* y las polémicas acerca de su validez histórica, y aunque no compartamos enteramente la opinión del autor que dice que "el cartulario nació como respuesta a la necesidad archivística auténtica de conservar unos materiales documentales muy notables por su volumen", ver Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la ALta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 23-43.

[16] *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, ed. por Walter Mui Whitehill, Santiago de Compostela, 1944. Ver el estudio que le dedican Luis Vázquez de Parga, José María Lacarra y Juan Uria Riú, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. I, Madrid, 1948, pp. 171-200.

[17] Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t. IV, Santiago de Compostela, 1901, pp. 322-323.

[18] A. J. Costa, *O bispo D. Pedro e a organizaçao da diocese de Braga*, 2 vols., Coimbra, 1959-1960; Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, t. I, Coimbra, 1910, reed. 1922, pp. 599-609.

[19] *Liber Fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae*, ed. por Avelino de Jesus da Costa, Braga, 1965, t. I, pp. XI-XIV y XIX.

[20] *Aux confins du Moyen Age. Art portugais, XIIe.-XVe. siècles*, Catálogo de la exposición Europalía, Gante, 1991, nº 11, pp. 120-121.

[21] Luis Vázquez de Parga, *La división de Wamba*, Madrid, 1943.

[22] *Liber Fidei Sanctas Bracarensis Ecclesiae*, ed. por Avelino de Jesus da Costa, Braga, 1965; y Avelino de Jesus da Costa, "Geórgicas de Virgilio (fragmentos portugueses do século XI)", *Humanitas*, 4-5 (1955-1956), pp. 220-237.

[23] Ambas sedes dieron entonces un impresionante número de canonistas a la Iglesia Romana. Ver Antonio García y García, "La canonística ibérica medieval posterior al Decreto de Graciano", *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 1, Salamanca, 1967; y del mismo, *Estudios sobre la canonística portuguesa medieval*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976.

[24] Gérard Pradalié, "Les faux de la cathédrale et la crise à Coimbre au début du XIIe. siècle", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 10 (1974), pp. 77-98.

[25] Andrés Gambra Gutiérrez, "Alfonso VI y la exención de las diócesis de Compostela, Burgos, León y Oviedo", *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, Toledo, 1987, t. II, pp. 210-212.
[26] Emilio Sáez, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, t. I: *775-952*, León, 1987 nº 2, pp. 5-7 y nº 6, pp. 13-14.
[27] Archivo de la Catedral de León, Códice nº 11, fº 9v-12. Ver Zacarías García Villada, *Catálogo de los códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid, 1919.
[28] Raymond MacCluskey, "The Library and Scriptorum of San Isidoro de León", *Santo Martino de León*, León, Editorial Isidoriana, 1987, pp. 233-247.
[29] *Historia Silense*, ed. por el P. Henrique Flórez en *España Sagrada*, t. XVII, p. 264 y ss. y ed. por Francisco Santos Coco, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1921.
[30] Zacarías García Villada, *Catálogo de los Códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid, 1919, pp. 20-25; y el artículo con la bibliografía en el Catálogo de la exposición *Las Edades del Hombre*, II, Burgos, 1990, nº 43.
[31] Archivo de la Catedral de León, Códice nº 11. Ver Zacarías García Villada, *Catálogo de los Códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid, 1919.
[32] *Historia Silense*, ed. por F. Santos Coco, Madrid, 1921: casi al final de su crónica, el autor describe largamente la traslación de las reliquias de san Isidoro a León en 1063 (pp. 84-87).
[33] Manuel C. Díaz y Díaz, *Indez Scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid, 1959, nº 899 y nº 1082.
[34] Francisco Javier Fernández Conde, "El biógrafo contemporáneo de Santo Martino: Lucas de Tuy", *Santo Martino de León*, León, Editorial Isidoriana, 1987, pp. 305-334; y Javier Pérez-Embid Wamba, "Hagiografía y mentalidades en el siglo XII: los "Milagros de San Isidoro de León", *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV y otros estudios. CEIRA*, 2 (1991), pp. 413-444.
[35] *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, C.S.I.C., 1972, t. III, artículo "Oviedo, Diócesis de"; Santos A. García Larragueta, *"Sancta Ovetensis". La catedral de Oviedo, centro de vida urbana y rural en los siglos XI al XIII*, Madrid, C.S.I.C., 1962, pp. 14-26.
[36] Francisco Javier Fernández Conde, *La Iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, Oviedo, 1972.
[37] Andrés Gambra Gutiérrez, "Alfonso VI y la exención de las diócesis de Compostela, Burgos, León y Oviedo", *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, 1987, t. II, pp. 210-217.
[38] Francisco Javier Fernández Conde, *El Libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo*, Roma, 1971. En el estudio crítico que dedica el autor a las piezas contenidas en la compilación (que abarcan desde 812 hasta 1118), indica que el folio introductorio, escrito después de la elaboración del Libro, muestra claras influencias de la minúscula carolina (p. 85). En el prólogo, y en particular en las pp. 72-80, F.J. Fernández Conde analiza perfectamente los motivos que indujeron a D. Pelayo a la fabricación de cada uno de los documentos históricos.
[39] El *Liber chronicorum* o *corpus pelagianum* no se ha publicado y se encuentra en particular en B.N. Madrid, Mss. 1513, 1334, 6957 y 9549. Para el cronicón del propio obispo que termina el *Liber* desde el reinado de Bermudo II hasta el de Alfonso VI, ver P. Henrique Flórez, *España Sagrada*, t. XIV, p. 458 y ss.; y B. Sánchez Alonso, *Crónica del obispo D. Pelayo*, Madrid, 1924. Un buen análisis de las fuentes y del contenido del *Liber chronicorum* se encuentra en Francisco Javier Fernández Conde, *El Libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo*, Roma, 1971, en el prólogo. La labor de D. Pelayo, sin embargo, aún espera un estudio imparcial que valore, no solamente los grandes conocimientos que tenía el obispo de las fuentes historiográficas, sino su voluntad de "ordenar" la historia para darle un fin, muy propia de las nuevas corrientes de pensamiento del siglo XII.
[40] Archivo de la Catedral de Burgos, Códice nº 60 "Libro segundo de donaciones y privilegios". Los documentos 143 a 199 fueron transcritos en el siglo XII y se pusieron al final de un nuevo cartulario fabricado en el siglo XIII. Ver Demetrio Mansilla, *Catálogo de los Códices de la Catedral de Burgos*, Madrid, C.S.I.C., 1952; y lo que dice Luciano Serrano en el prólogo del t. III de *El obispado de Burgos y Castilla primitiva, desde el siglo V al XIII*, Madrid, 1936.
[41] Luciano Serrano, *El obispado de Burgos y Castilla primitiva, desde el siglo V al XIII*, t. I, Madrid, 1935, nota 1 de la p. 268. Ver en José Manuel Garrido Garrido, *Documentación de la catedral de Burgos (804-1183)*, Fuentes Medievales castellano-leonesas, Burgos, 1983, la inmensa cantidad de documentos que sólo se conocen a través de copias de los siglos XII y XIII. Un estudio crítico de esta documentación desembocaría seguramente en una reescritura de los orígenes de la diócesis antes de y en el siglo XI.
[42] Esta política de la sede toletana no se detuvo a mediados del siglo XI. Ver Peter A. Linehan, "The Toledo Forgeries, c.1150-c.1300", *Fälschungen im Mittelalter*, Teil I: *Kongreßdaten und Festvortäge. Literatur uns Fälschung*, Monumenta Germaniae Historica Schriften Band 33, I, Hannover, 1988, pp. 643-674.
[43] A. Matilla Tascón, *Guía-Inventario de los archivos de Zamora y su Provincia*, Madrid, 1964, pp. 127 y 138.
[44] El privilegio atribuido a Fernando I y fechado en la era de 1083, año de 1045, está escrito en minúscula carolina. Ver

el texto en Teresa Abajo Martín, *Documentación de la catedral de Palencia (1035-1247)*, Fuentes medievales castellano-leonesas 103, Palencia, 1986 nº 4, pp. 12-17; y el comentario en Jesús San Martín, "Catálogo del archivo de la catedral de Palencia", *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 50 (1983), pp. 19-20; sobre el problema de la sede metropolitana: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, C.S.I.C., 1972, t. III, artículo "Palencia Diócesis de", p. 1863.

[45] Angel Barrios García, *Documentación medieval de la catedral de Avila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981.

[46] *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, C.S.I.C., 1972, t. IV, artículo "Salamanca, Diócesis de". José Luis Martín Martín, Luis Miguel Villar García y otros, *Documentos de los archivos catedralicio y diocesano de Salamanca (siglos XII-XIII)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977.

[47] Jonás Castro Toledo, "Competencias del obispo de Palencia y el cabildo colegial de Valladolid (1095-1595)", *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*, Palencia, 1987, t. II, pp. 563-572.

UN FRACTAL SIMBOLICO EN EL PROYECTO BRAMANTESCO DE SAN PEDRO. ESPACIO Y TIEMPO EN EL PENSAMIENTO DE LEONARDO

JOSE EMILIO BURUCUA
(Universidad de Buenos Aires)

"Ahora piensa lo que parecería esta estrella nuestra a tanta distancia, y considera luego cuántas estrellas sería posible colocar en longitud y en latitud entre las que ya están sembradas por todo este espacio tenebroso".

Leonardo, *Códice F*, Instituto de Francia, 5 r.

"Parece ser que Kepler fue el primero en darse cuenta de que la hipótesis de uniformidad en la distribución de los cuerpos celestes es insostenible. Si así fuera, el cielo nocturno no sería negro; tanto de día como de noche, todo el cielo tendría la misma luminosidad que el disco solar, es decir, tendría uniformemente el color del fuego".

Benoît Mandelbrot, *Los objetos fractales. Formas, azar y dimensión*, Barcelona, Tusquets, 1988, p. 91.

A decir verdad, las consideraciones de este trabajo partieron de una aproximación audaz. Al toparme con la curva de Von Koch en el libro *Matemáticas e imaginación* de Kasner y Newman[1] (Fig. 1), recordé el contorno de la planta del proyecto de Bramante para la iglesia de San Pedro sin las cuatro torres de los vértices (Fig. 2a y 2b). De la comparación efectiva de la una y el otro surgió un parentesco remoto y se destacaron importantes diferencias. Mientras que Von Koch había operado con un triángulo y dividido por tres cada uno de sus lados, Bramante parecía haberlo hecho con un cuadrado y dividido por cuatro cada lado. Sorprendentemente, el dibujo conservado en los Oficios de Florencia (Arch. 104) (Fig. 3) y atribuido a la propia mano de Bramante sugiere que aquél fue el procedimiento real mediante el cual el arquitecto renacentista dedujo la forma de su planta para la iglesia mayor de la cristiandad. Otra diferencia entre la curva de Von Koch y el contorno bramantesco consiste en lo siguiente: en la primera, la segunda operación de intercalación de un triángulo equilátero en el tercio intermedio se

realiza en todos y cada uno de los segmentos obtenidos por la primera operación; en el dibujo para San Pedro, la intercalación de dos cuadrados se lleva a cabo en los dos segmentos extremos de los seis obtenidos por la primera operación.

Tiempo después, la lectura del libro de Mandelbrot sobre los fractales me reveló que la forma de Bramante podía asimilarse a las producidas por el método de Von Koch generalizado[2]. Por lo tanto, aquel diseño respondía a una ley de homotecia interna (esto es, la repetición de una misma operación en escalas sucesivas cada vez más pequeñas) y poseía el carácter de lo que, a partir de Mandelbrot, ha sido llamado un "objeto fractal". El calcular, aunque fuese aproximadamente, su dimensión fractal sería entonces una especie de verificación aceptable de su naturaleza. Veamos si tal algoritmo es posible. La razón de la homotecia (la inversa del número de partes en que dividimos cada lado), aplicada al cuadrado por Bramante, es r = 1/4. El número de segmentos obtenidos por la intercalación de los cuadrados más pequeños de lado igual a 1/4 es el número de N partes del nuevo todo, producto de la aplicación de la homotecia; en nuestro caso, N = 6. Mandelbrot ha definido como dimensión fractal el cociente log N / log (1/r); *ergo* el objeto fractal surgido de la homotecia definida para la primera operación del diseño bramantesco tendría una dimensión fractal igual a log 6 / log 4, esto es 1,29. Pero, en realidad, en la segunda operación Bramante aplicó la homotecia a sólo dos partes de las seis obtenidas en la primera operación; luego, la dimensión fractal de la planta de San Pedro (D bram) será

$$1 < D\ bram < 1{,}29 \quad \{1\}.$$

Para calcularla exactamente descompongamos el nuevo todo en sus seis partes y sumemos sus dimensiones. Dividiendo por seis este resultado obtendremos la dimensión fractal del objeto bramantesco:

$$\frac{(1{,}29 \times 2) + 4}{6} = \frac{1{,}29 + 2}{3} = \frac{3{,}29}{3} = 1{,}096.$$

D bram = 1,096 y se cumple la desigualdad {1}.

Ahora bien, este pequeño triunfo de la *ratio*, que demostraría la legitimidad de aquella vieja obsesión que cree ver en el origen de la ciencia y del arte el mismo hontanar, nos plantea una serie de interrogantes. ¿Inventó Bramante estos procedimientos matemáticos para hacer de ellos la base científica del diseño arquitectónico, los heredó de alguien, o fueron el resultado de una colaboración entre artistas de la que él participó? ¿Comprendió Bramante la dialéctica entre infinitud y finitud que las formas así deducidas planteaban? (Recuérdese que la curva de Von Koch, tanto la "copo de nieve" como la

generalizada, y la curva de Peano son entes de longitud infinita contenidos en superficies de área finita). De haber captado aquella tensión, ¿qué quería decir Bramante al transformarla en la idea rectora de la planta de un edificio como la iglesia de San Pedro?

Acerca de la primera pregunta, es ya un lugar común de la bibliografía la deuda de nuestro arquitecto con Leonardo en lo que se refiere a los proyectos de edificios de planta central, generados a partir de operaciones de homotecia aplicadas a polígonos regulares, básicamente cuadrados y octógonos[3]. De los manuscritos vincianos, el Ashburnham 2037 presenta dos ejemplos claros de plantas de iglesias o templos que son objetos fractales: el dibujo del folio 5 v. (Fig. 4) es un desarrollo homotético realizado sobre dos cuadrados superpuestos, rotados 45 grados el uno respecto del otro. La razón de esta homotecia es 1/3 y 5 el número de partes obtenidas de cada lado de los cuadrados mediante cada operación; por lo tanto, la dimensión fractal de esa planta de un edificio imaginario será log 5 / log 3 = 1,46. En el folio 3 v. de aquel mismo manuscrito (Fig. 5) encontramos una planta que resulta de una homotecia idéntica a la del primer paso del diseño bramantesco para San Pedro; su dimensión fractal es por consiguiente 1,29. Un objeto de esta misma dimensión aparece en el *Codex Atlanticus*, fol. 362 v.

Es muy probable entonces que Bramante haya derivado su idea rectora de San Pedro de las especulaciones matemático-arqui-tectónicas que debieron ser moneda corriente en el círculo vinciano en Milán; tal vez el arquitecto urbinate participó en las reuniones de la misteriosa Academia regida por Leonardo, a la que también habría concurrido Luca Pacioli, el autor de *La Divina Proporción*[4]. Es algo más que una coincidencia significativa el hecho de que el símbolo abstracto de la Academia fuera uno de esos nudos, intrincados pero armónicos, asimilables a una curva de Peano con puntos doblés, que Leonardo usó también como estructura básica en la *Sala delle Asse* del Castillo Sforzesco y que, más tarde, reprodujo Alberto Durero, el artista geómetra del norte de Europa[5].

Si nos remontamos a la matemática árabe, volvemos a encontramos con una geometría de fractales, teórica por un lado y concentrada en la resolución de problemas sobre polígonos estrellados que se unen y generan sucesivamente, aplicada por otra parte al diseño y a la decoración arquitectónica[6]. Desde las caligrafías en los manuscritos del Corán hasta los relieves en las cúpulas y los mosaicos que revisten muros planos y tambores, nos topamos sin cesar con variantes de la curva de Peano. Fractales complejísimos son los motivos policromáticos que cubren los vanos y las enjutas de las puertas representadas en las miniaturas persas de los siglos XV y XVI[7]. El caso más asombroso para nosotros es el de un plato de cerámica hispano-morisca, decorado a comienzos del siglo XV, que exhibe un dibujo casi gemelo de la idea primera del proyecto bramantesco.

Ahora bien, ¿fue comprendido en aquel ámbito milanés el alcance conceptual de

esas formas que hoy llamamos objetos fractales?, ¿se llegó a captar que se trataba d entes que tendían a la longitud infinita para un número creciente de operaciones, per que quedaban siempre acotados en una superficie finita? Ya un texto de matemática d comienzos del siglo XIII, el *Liber Abbaci* escrito por Leonardo Fibonacci de Pisa contenía disquisiciones interesantes sobre lo infinito en lo finito. En esa obra, se formul por primera vez en Occidente la famosa serie numérica que lleva precisamente el nombr de Fibonacci[8] y se expuso una teoría completa de las fracciones graduales y de los números fraccionarios[9]. Es probable que Leonardo haya poseído un ejemplar del *Liber Abbaci*, citado en el *Codex Atlanticus* y en la lista de libros hallada en el Códice de Madrid[10]. Lamentablemente, en los manuscritos vincianos no hay ninguna referencia directa o explícita a los objetos fractales. Pero lo que sí hay en la literatura y en los diseños de Leonardo es una noción de infinitud que paradójicamente se despliega en lo finito. Por ejemplo, un objeto emite al aire que lo circunda infinitas imágenes radiantes en forma de pirámides, que tienen por base una sección del objeto y por vértice cualquier posición de un ojo potencial que lo observa. Cada una de esas imágenes contiene a su vez infinitas pirámides y es contenida por infinitas otras.

"Cada cuerpo es la base de pirámides innumerables e infinitas. [...] Una sola y misma base sirve para engendrar innumerables e infinitas pirámides hacia varias direcciones y de múltiples longitudes"[11].

Si todo objeto en su unidad limitada engendra lo infinito a su alrededor, la naturaleza como una totalidad es también, para el Vinciano, una fuerza inagotable que produce formas innumerables en un mundo espacialmente limitado; sólo el arte del pintor se le equipara gracias a su capacidad infinita de representar todas las cosas, por nuevas y distintas que sean, en ese otro mundo acotado que es el cuadro.

"Si el pintor [...] quiere crear parajes y desiertos, lugares umbrosos o sombríos para la estación cálida, puede hacerlo, y también lugares calurosos para la estación fría. Si quiere valles o, desde las altas cumbres de los montes, descubrir una vasta campiña o, desde allí, divisar el horizonte del mar, es muy dueño de hacerlo; y lo es si desde los valles profundos quiere ver las altas montañas o, desde las altas montañas, los valles profundos y las playas. En efecto, todo lo que en el universo es, por esencia, presencia o ficción, será primero en la mente del pintor y después en sus manos"[12].

Finalmente, las reflexiones de Leonardo acerca del tiempo y sus paradojas concluyen en conceptos francamente próximos al de la dimensión fractal. En primer lugar[13], el Vinciano coloca al tiempo entre las magnitudes continuas y determinables a partir de una sola cifra, es decir, unidimensionales como la longitud y, por lo tanto,

perfectamente comparables con ella. De modo que se puede representar el tiempo mediante un punto (referido al instante) y una línea (asociada al devenir).

"El punto no tiene partes; la línea es el recorrido de un punto; los puntos son las fronteras de una línea.
El instante no tiene duración; el tiempo es producido por el movimiento de un instante, y los instantes son los límites del tiempo"[14].

Del mismo modo, dado que la línea es divisible hasta el infinito, también lo es un intervalo del tiempo. Sin embargo, el tiempo es inmaterial e invisible y su infinita divisibilidad sólo se deduce por equiparación con aquellos entes geométricos.

"Aun cuando el tiempo sea clasificado entre las cantidades continuas, por el hecho de ser invisible e inmaterial, no cae íntegramente bajo la potencia geométrica que lo divide en figuras y cuerpos de una variedad infinita, tal como se percibe constantemente en las cosas visibles y corporales; sino que concuerda con ellas simplemente bajo la relación de sus primeros principios, a saber el punto y la línea.[...] Y si una línea es divisible al infinito, no es imposible que una porción de tiempo también lo sea.[...]"[15].

En otro trabajo, he procurado demostrar que la línea y el punto matemáticos son, para Leonardo, objetos también inmateriales pero que la mente aprehende por medio del ojo cuando éste descubre los límites visuales de una superficie y de una línea respectivamente[16]. *Ergo*, la línea y el punto de la geometría conservan un carácter visible aunque carecen de materialidad, mientras que el tiempo y el instante resultan, en primera instancia, magnitudes inaccesibles por medio de los sentidos. De lo cual se desprende, según Leonardo, que el tiempo es una de las sedes de la nada.

"Eso que llamamos la nada sólo se encuentra en el tiempo y en las palabras. En el tiempo, se halla entre el pasado y el futuro y no retiene nada del presente; igual que en las palabras, cuando las cosas de las cuales se habla no existen o son imposibles".
"En la naturaleza, la nada no se encuentra: se asocia a las cosas imposibles, razón por la cual se dice que ella no tiene existencia. En el tiempo, la nada se encuentra entre el pasado y el futuro y no posee nada del presente; y en la naturaleza, se asocia a las cosas imposibles, por eso se dice que no tiene existencia. Pues allí donde existiese la nada, estaría el vacío".
"Entre la inmensidad de las cosas que nos rodean, la existencia de la nada tiene el primer lugar y su función se extiende sobre lo que no tiene existencia; en el dominio del tiempo se encuentra, por esencia, entre el pasado y el futuro, sin poseer nada del presente. [...]"[17].

Parecería que, en este aspecto, Leonardo suscribe la tradición del pensamiento occidental sobre la realidad física del espacio, aprehensible por los sentidos y la razón, y la inanidad del tiempo, inaccesible a la sensibilidad y trampa paradojal del raciocinio. El Vinciano habría sido entonces un eslabón más en la historia casi inmóvil de la noción científica del tiempo como magnitud ilusoria, idea que perduró desde los eleatas hasta Einstein y, en cierto modo, hasta nuestro contemporáneo Stephen Hawking[18]. Sin embargo, Leonardo acepta una acción verificable del tiempo sobre la naturaleza y sobre los hombres, esa entidad de cuño agustiniano a la que podríamos denominar el tiempo existencial de los seres vivos, transcurrir que conlleva las transformaciones del cuerpo y su muerte. Al toparse con el esqueleto gigantesco de una ballena en una caverna, cerca de la playa, nuestro artista exclama:

> " Oh poderoso y otrora viviente instrumento de la naturaleza constructora, tu fuerza enorme no te ha servido; y has debido abandonar tu vida tranquila para obedecer a la ley que Dios y el tiempo dictaron para la naturaleza que universalmente procrea. [...]".
> " ¡Oh Tiempo, veloz expoliador de las cosas! [...] ¿cuántos cambios de estado y de circunstancias se sucedieron desde el momento en el cual pereció aquí, en este rincón hueco y sinuoso, la forma maravillosa de este pez? Ahora, destruida por el tiempo, [la ballena] yace pacientemente en este espacio estrecho, y con sus huesos despojados, desnudos, se ha convertido en el armazón y soporte de la montaña que se erige por encima de ella"[19].

En cuanto al tiempo vivencial de los hombres, la muerte cercana de su madre sugiere a Leonardo estos lamentos:

> " ¡Oh Tiempo que consumes las cosas! ¡envidiosa antigüedad que destruyes todas las cosas y todo lo consumes con los dientes duros de la vejez, poco a poco, con lenta muerte! Cuando Elena se miraba en el espejo y veía las arrugas marchitas de su rostro, causadas por la vejez, lloraba preguntándose por qué había sido raptada dos veces"[20].

Mas, ¿cómo conciliar el tiempo inmaterial e inaccesible a los sentidos, esa nada del pensamiento especulativo, con el devenir real de la vida? Al reflexionar sobre el espacio, Leonardo había encontrado los principios científicos aptos para su descripción y dominio en los elementos básicos de la geometría -el punto, la línea, la superficie-, todos ellos entes nacidos de una operación intelectual y sensible a la vez, que era el acto mismo de un ver racional, el producto de una intersección entre la mente y la naturaleza.

En el caso del tiempo, su aprehensión racional sólo podía ocurrir bajo la forma de un análisis del cambio respecto del espacio geométrico, mensurable y sensible, esto es, como una ciencia matemática del movimiento. Las variaciones medibles de las posiciones de los cuerpos, referidas a puntos fijos en el espacio, permitían establecer una sucesión numérica y regular de instantes. Pero, aunque el tiempo abstracto era divisible al infinito, el movimiento real y material de los cuerpos no podía serlo, según indicaban la experiencia sensible y la razón que no admitían velocidades infinitas, salvo las de la propia visión y el pensamiento.

" Si alguien dice que cuanto más disminuye el móvil, más rápido lo impulsa su motor, en proporción y hasta el infinito, adquiriendo constantemente velocidad, ocurriría que un átomo sería casi tan rápido como el pensamiento o el ojo, el cual en un instante se eleva a la altura de las estrellas; por lo tanto, su viaje sería infinito, pues el objeto que puede disminuir al infinito aumentaría indefinidamente su velocidad y atravesaría una distancia infinita, dado que toda cantidad continua es divisible al infinito. Pero, la razón y la experiencia condenan semejante opinión [...] Por eso, oh especuladores, no os fiéis de los autores que han querido servir de intermediarios entre la naturaleza y el hombre, haciendo únicamente uso de su imaginación, [recurrid más bien a los preceptos de] quienes ejercieron su entendimiento, no según los signos de la naturaleza sino de acuerdo a los resultados de su experiencia"[21].

Es probable que Leonardo identificase a los "especuladores" con los eleatas, con Zenón en particular, cuyas paradojas quedaban superadas por la presencia del movimiento real de objetos de dimensiones mensurables (no infinitamente pequeñas) y dotados de velocidades finitas en el mundo empírico. En cierto modo, entonces, la relación entre un movimiento limitado y el tiempo infinitamente divisible de su desarrollo se asemeja a la relación (llamémosla "fractal") entre una superficie finita y las curvas de Von Koch o de Peano inscriptas en ella. Por este camino, Leonardo convierte el tiempo casi idéntico a la nada de la especulación pura en el tiempo inmaterial pero sensible de la ciencia, diferente también del transcurrir existencial y psicológico de la vida. El Vinciano queda así fuera de la tradición de la inanidad del tiempo y se aproxima asombrosamente a las soluciones que Ilya Prigogine ha buscado en nuestra época para dotar al tiempo de la realidad física que las corrientes deterministas de la ciencia le han negado. Prigogine ha echado mano de términos fractales en las ecuaciones destinadas a explicar el comportamiento de las estructuras disipativas que gobiernan los procesos termodinámicos y vitales del universo[22].

Sobre las relaciones entre espacio, tiempo y movimiento, resueltas en los términos de una tensión infinito-finito, el pensamiento musulmán también se mostraba particularmente fértil. La filosofía del *kalam*, cultivada por la escuela de al-Ashari en el siglo X, parece haber tenido mucha más influencia en la vida del Islam que los sistemas

platónico-aristotélicos de los grandes sabios. Los asharíes creían que la naturaleza es un conglomerado de átomos no sólo de materia, sino de espacio y de tiempo. Explicaban así el movimiento como una serie de "saltos sin tiempo" por los cuales un átomo pasa a ocupar, sin transiciones, átomos temporales y espaciales diferentes. Sólo Alá determina la sucesión de esta cadena de hechos, creando y recreando discontinuamente el mundo. Deslicemos el ojo por las curvas de Peano en los arabescos; súbitamente nos percataremos de que circunscribimos un área nueva, igual a la primera de donde partimos pero en una situación espacio-temporal diferente. La mirada hace las veces del agente, del principio único que conecta átomos y accidentes para desplegar las formas infinitas de la naturaleza[23].

Volviendo a nuestro Leonardo, la influencia islámica no sólo habría llegado indirectamente hasta él por la vía de una cierta atmósfera mental cargada de *topoi* arábigos (considérese el peso del averroísmo paduano, por ejemplo) o bien por el contacto con objetos de una cultura material que contenía inconfundibles motivos orientales. El interés directo de Leonardo por el mundo musulmán se ha manifestado en su bestiario y en su relato fabuloso del viaje al monte Tauro, cuyas descripciones tan vívidas confundieron a algunos estudiosos del Vinciano al punto de hacerles pensar en un viaje realmente llevado a cabo entre los años 1483 y 1485[24]. De todas maneras, la gran cuestión de la infinitud, con ese matiz islámico de su desarrollo en lo finito, se desprendía fácilmente de la literatura matemática italiana que Leonardo frecuentaba y enriquecía en tantos aspectos (No olvidemos *en passant* sus contribuciones a los teoremas sobre las áreas de las lúnulas que se veían como el camino para resolver el problema imposible de la cuadratura del círculo)[25].

Nos queda por responder la pregunta sobre el sentido que pudo tener el uso de un fractal en la planta de San Pedro. Algo de aquella noción árabe de la epifanía del Dios infinito en lo finito debió de impregnar la intención simbólica de Bramante. Por otra parte, desde el siglo XIV hasta el siglo XVII, la teología cristiana debatió la paradoja de un poder divino infinito que se manifestaba en una creación, un espacio y un tiempo finitos. En torno a 1440, la filosofía de Nicolás de Cusa pareció pronunciarse por una infinitud real del mundo. Sabemos que Duhem y Cassirer vincularon a Leonardo con el Cusano y que mucho se ha escrito sobre esta asociación[26]. Pero creo, siguiendo a Garin, que la relación efectiva entre el artista y el filósofo no existió; es más, no hay ni siquiera una prueba evidente de que Leonardo afirmase la infinitud del espacio físico[27]. No obstante, desde Guillermo de Occam hasta el aristotelismo paduano, el dilema sobre la infinitud divina había sido tratado en términos de una dialéctica entre la potencia y el acto a la que la matemática de la divisibilidad ilimitada otorgaba un marco lógico y argumental[28]. Leonardo sí estuvo en contacto explícito con esta corriente de pensamiento y, por lo tanto, también debió de estarlo Bramante[29]. Es probable que, sumando a una influencia arábiga indirecta un contexto teológico cristiano receptivo de este tipo de

disquisiciones, el contorno fractal de San Pedro se apareciera como la imagen de la potencialidad infinita de Dios, hecha acto en un mundo limitado y finito. El dibujo y la arquitectura llevaban al campo de lo perceptivo, transformaban en objeto material una de las especulaciones más audaces sobre coincidencia intelectual de los opuestos. El arte conseguía transparentar la verdad en la belleza sensible de una obra construida por las manos y la fatiga de los hombres sobre la tierra finita e ilimitada.

NOTAS

[1] Edward Kasner y James Newman, *Matemáticas e imaginación*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985, pp. 339-344.
[2] Benoît Mandelbrot, *Los objetos fractales. Forma, azar y dimensión*, Barcelona, Tusquets, 1988, pp. 44-50.
[3] Amaldo Bruschi, *Bramante*, Bari, Laterza, 1977, pp. 71-99.
[4] Kenneth Clark, *Léonard de Vinci*, París, Livre de Poche, 1967, pp. 190-192.
[5] Jurgis Baltrusaitis, *Le moyen age fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, París, Armand Colin, 1955, pp. 83-86.
[6] H. Saladin, *Manuel d'art musulman*, París, vol. I, pp. 13-14.
[7] Oleg Grabar, *La formación del arte islámico*, Madrid, Cátedra, 1979; David Talbot Rice, *El arte islámico*, México-Buenos Aires, Hermes, 1967; Anthony Welch, *Calligraphy in the Arts of the Muslim World*, Nueva York, Austen, 1979.
[8] Leonardo Pisano, *Scritti di...*, Roma, B. Boncompagni, 1857, vol. I, pp. 283-284 y 309-310.
[9] Leonardo de Pisa, *El libro de los Números Cuadrados*, Buenos Aires, Eudeba, 1973. Introducción de Paul Ver Eecke, p. 9.
[10] Augusto Marinoni et altri, *Leonado da Vinci letto e commentato da... Letture Vinciane I-XII (1960-1972)*, Florencia, Giunti-Barbera, 1974. Lectura de Carlo Maccagni, "Riconsiderando il problema delle fonti di Leonardo...", pp. 285-307.
[11] Véase mss. Arundel, nº 263, British Museum, 232 r.
[12] Leonardo da Vinci, *Tratado de pintura*, Ed. preparada por Angel González García, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 48.
[13] Me refiero aquí a una secuencia lógica y no forzosamente cronológica de los textos de Leonardo que se refieren al tema del tiempo.
[14] Véase mss. Arundel, nº 263, British Museum, 176 r.
[15] *Ibid.*, 173 v. y 190 v.
[16] Véase mi tesis doctoral: *El libro de la Naturaleza (Estudio acerca de las ideas de Galileo Galilei sobre las artes figurativas)*, Buenos Aires, 1984, pp. 7-10.
[17] Véase mss. Arundel, nº 263, British Museum, 131 r.
[18] Stephen W. Hawking, *Uma breve história do tempo. Do Big Bang aos buracos negros*, Río de Janeiro, Rocco, 1988, p. 263.
[19] Véase mss. Arundel, nº 263, British Museum, 156 r.
[20] Véase *Codex Atlanticus*, 71 r.a.
[21] Véase mss. I, 102 (54) r. y v. y 103 (55) r. y v.
[22] Ilya Prigogine & Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, París, Gallimard, 1986.
[23] Emile Brehier, *La philosophie du Moyen Age*, París, Albin Michel, 1971, pp. 82-85.
[24] Leonardo da Vinci, *Frammenti letterari e filosofici* (Ed. Edmondo Solmi), Florencis, Barbera, 1925, pp. 416-417.
[25] Pierre Sergescu, "Léonard de Vinci et les mathématiques", en *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVIe. siècle* - Coloquio internacional del C.N.R.S.-P.U.F., 1953, pp. 73-87.
[26] Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Florencia, La Nuova Italia, 1977, pp. 85-87. En realidad, la asociación entre Nicolás de Cusa y Leonardo se remonta a Pierre Duhem (1909).
[27] Eugenio Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, Laterza, 1980, pp 60 y 75-76.
[28] Emile Brehier, *op. cit.*, pp. 355-359. Graziella Federici Vescovini, *Studi sulla prospettiva medievale*, Turín, 1965, pp. 213-267.
[29] Georges Sarton, "Léonard de Vinci, ingénieur et savant", *Léonard de Vinci et l'experience scientifique...*, pp. 14 y ss.

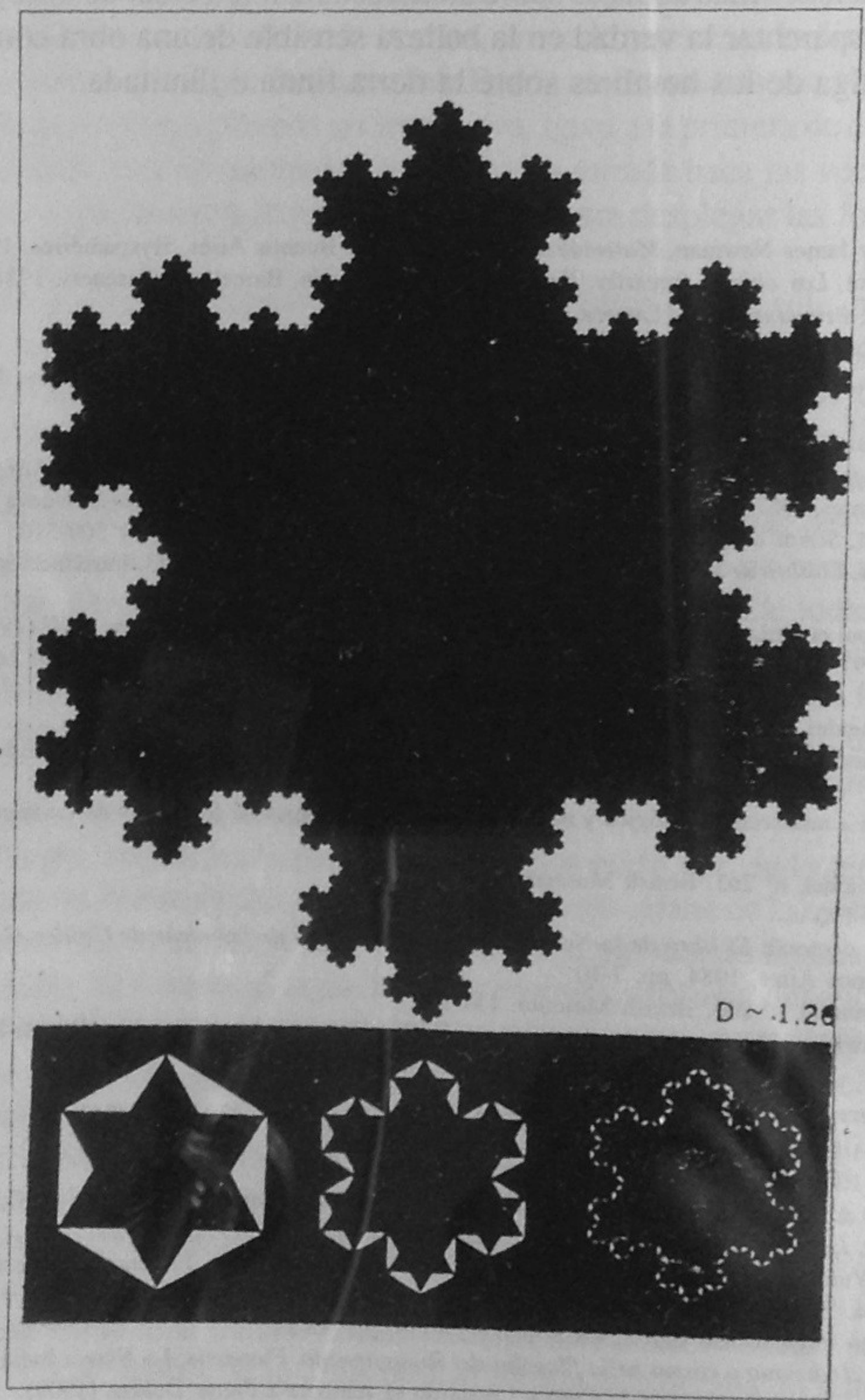

Fig 1. Curva de Von Koch o "Copo de Nieve"

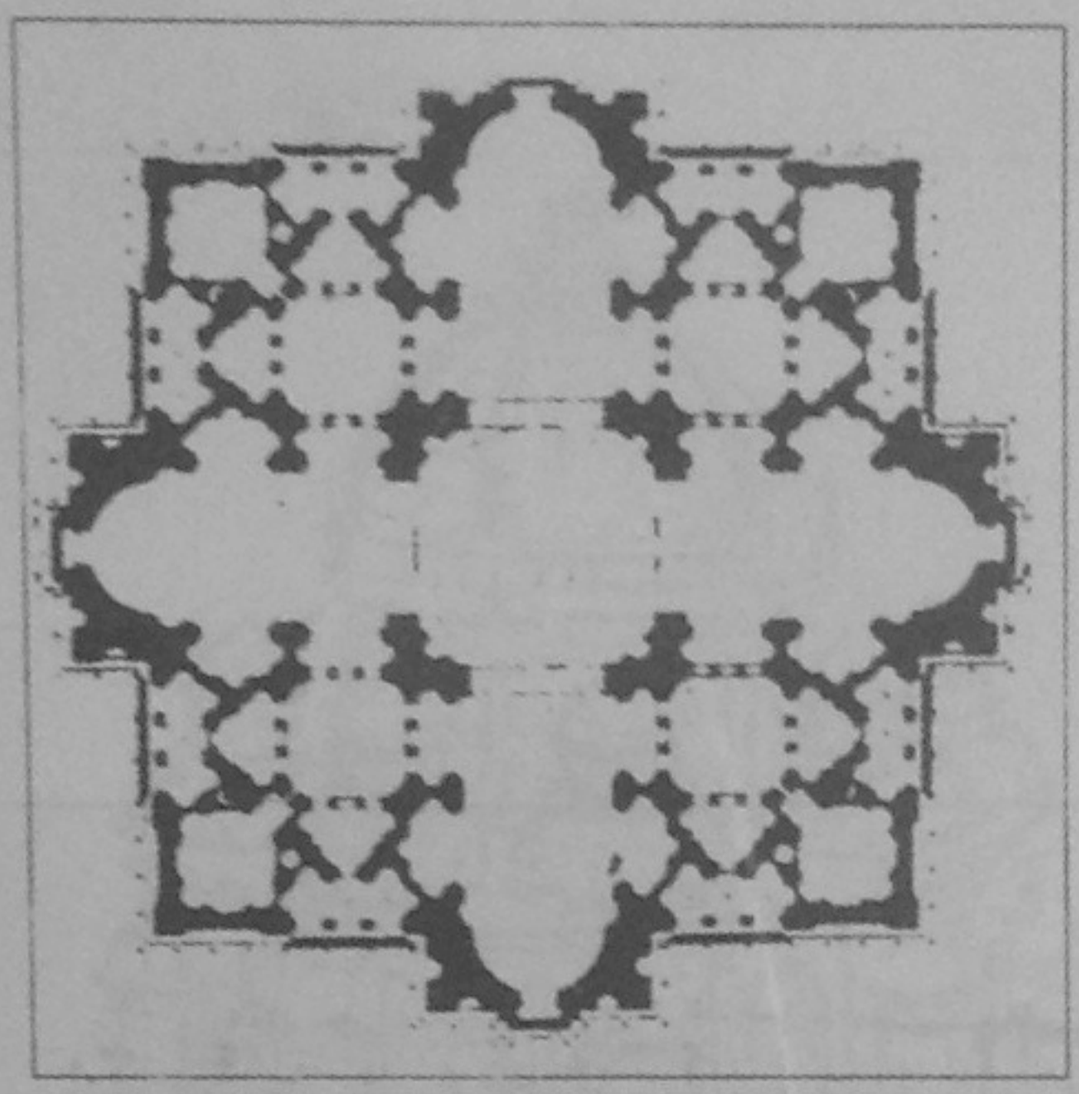

Fig 2a. Primer Proyecto de Bramante para San Pedro.

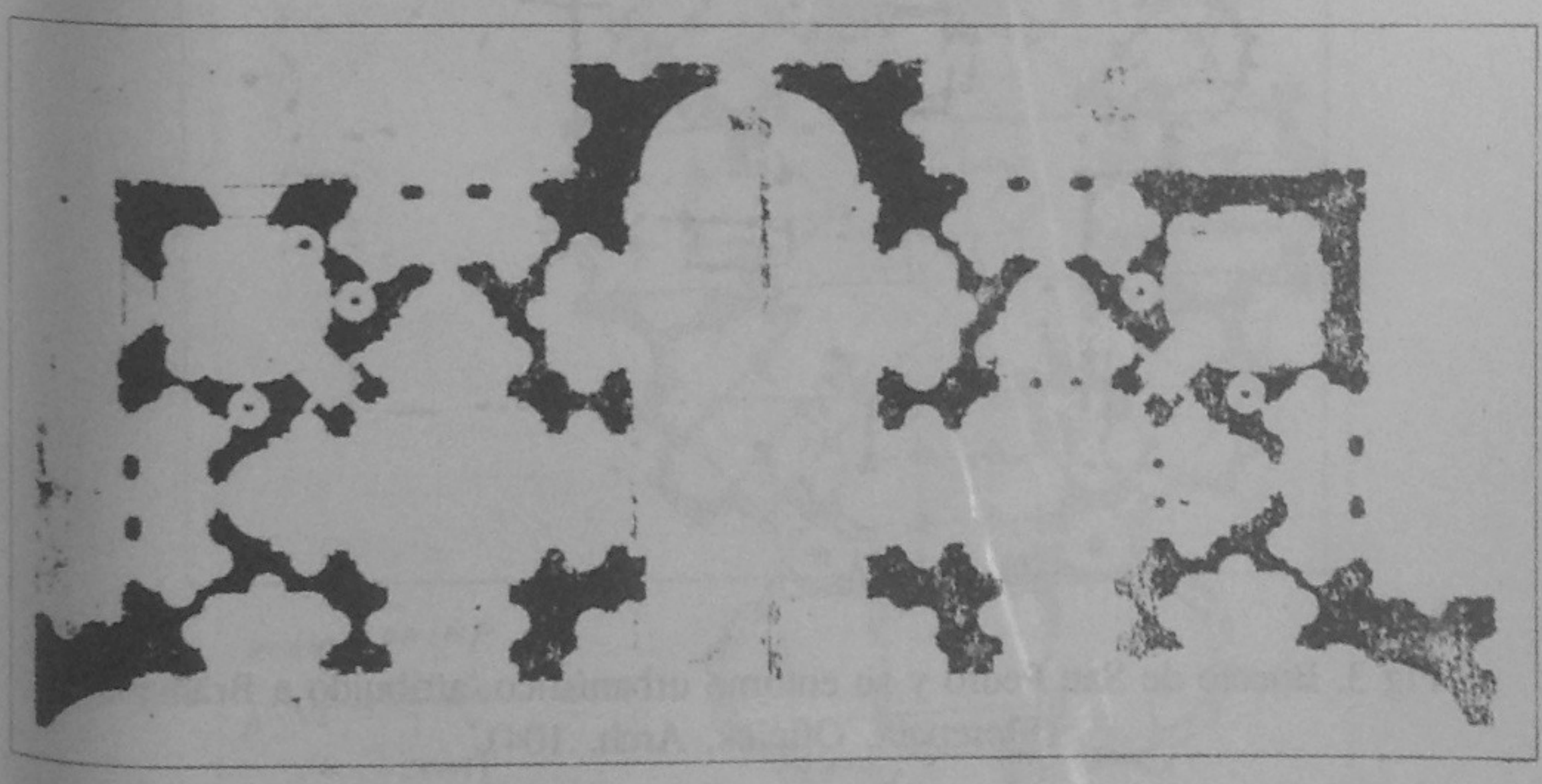

Fig 2b. "Plano de Pergamino", atribuido a Bramante (Florencia, Oficios, Arch. 1)

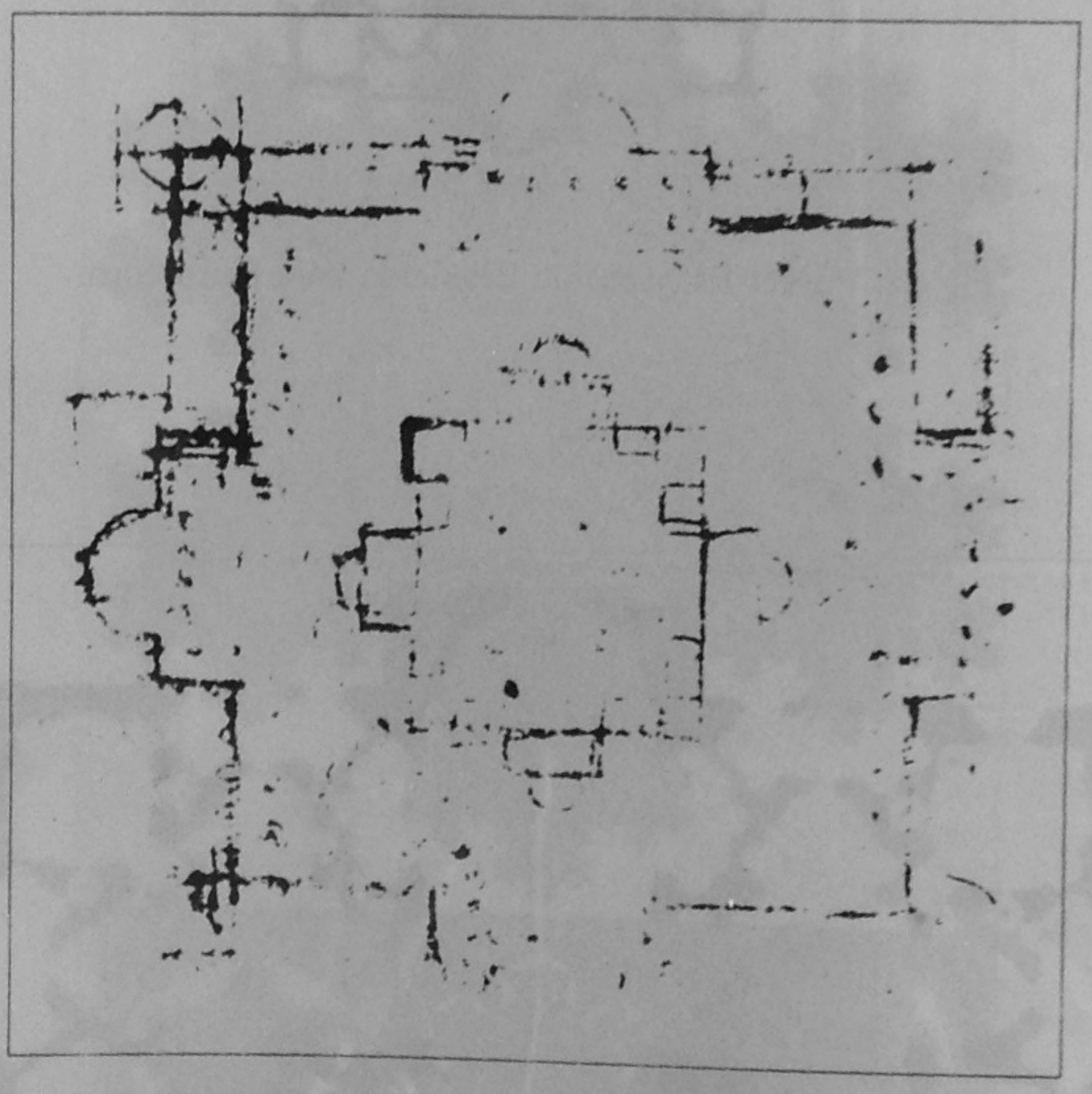

Fig 3. Boceto de San Pedro y su entorno urbanístico, atribuido a Bramante (Florencia, Oficios, Arch. 104).

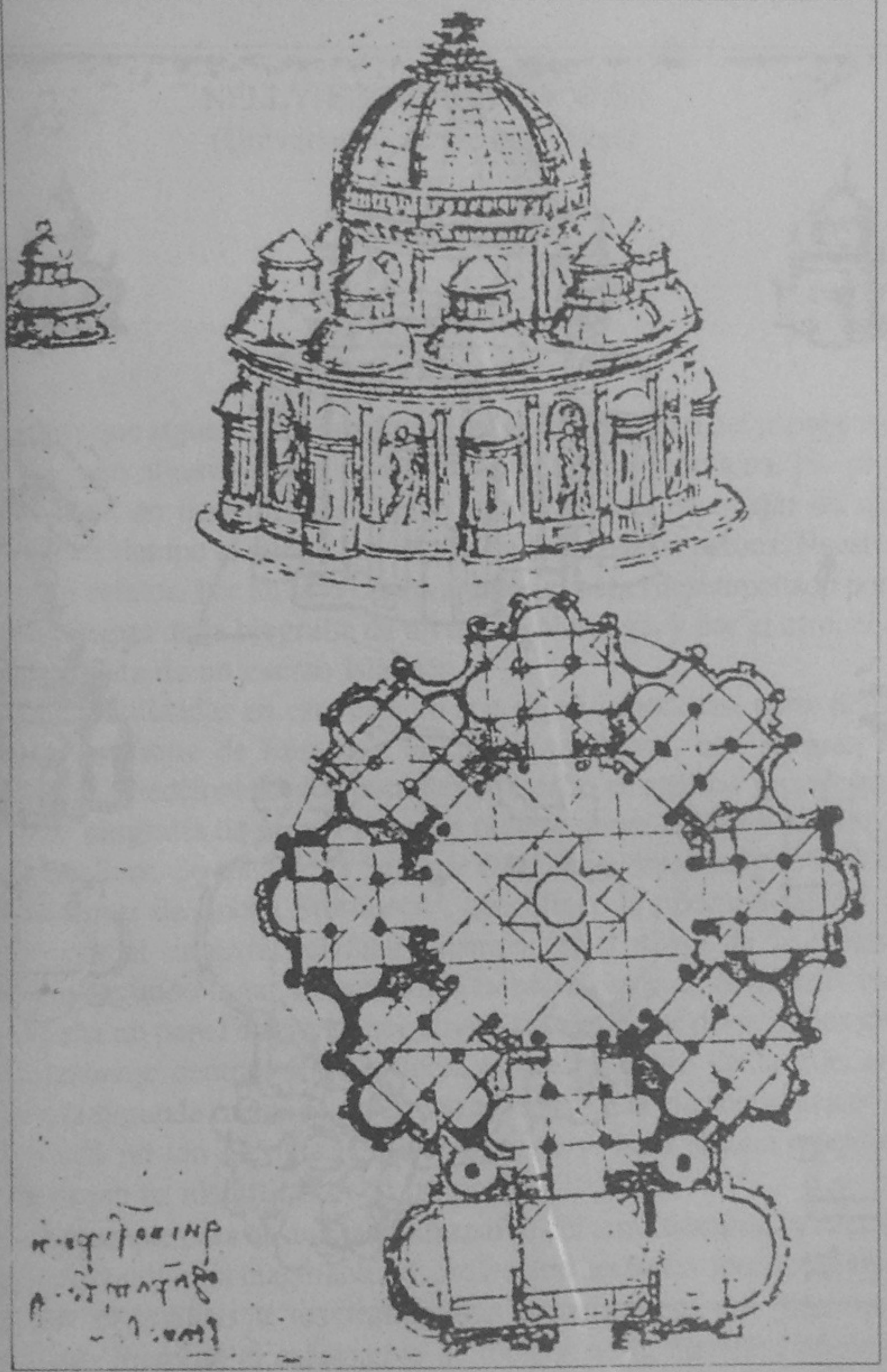

Fig 4. Leonardo, *Códice Ashburnham* 2037, Fol. 5 v.

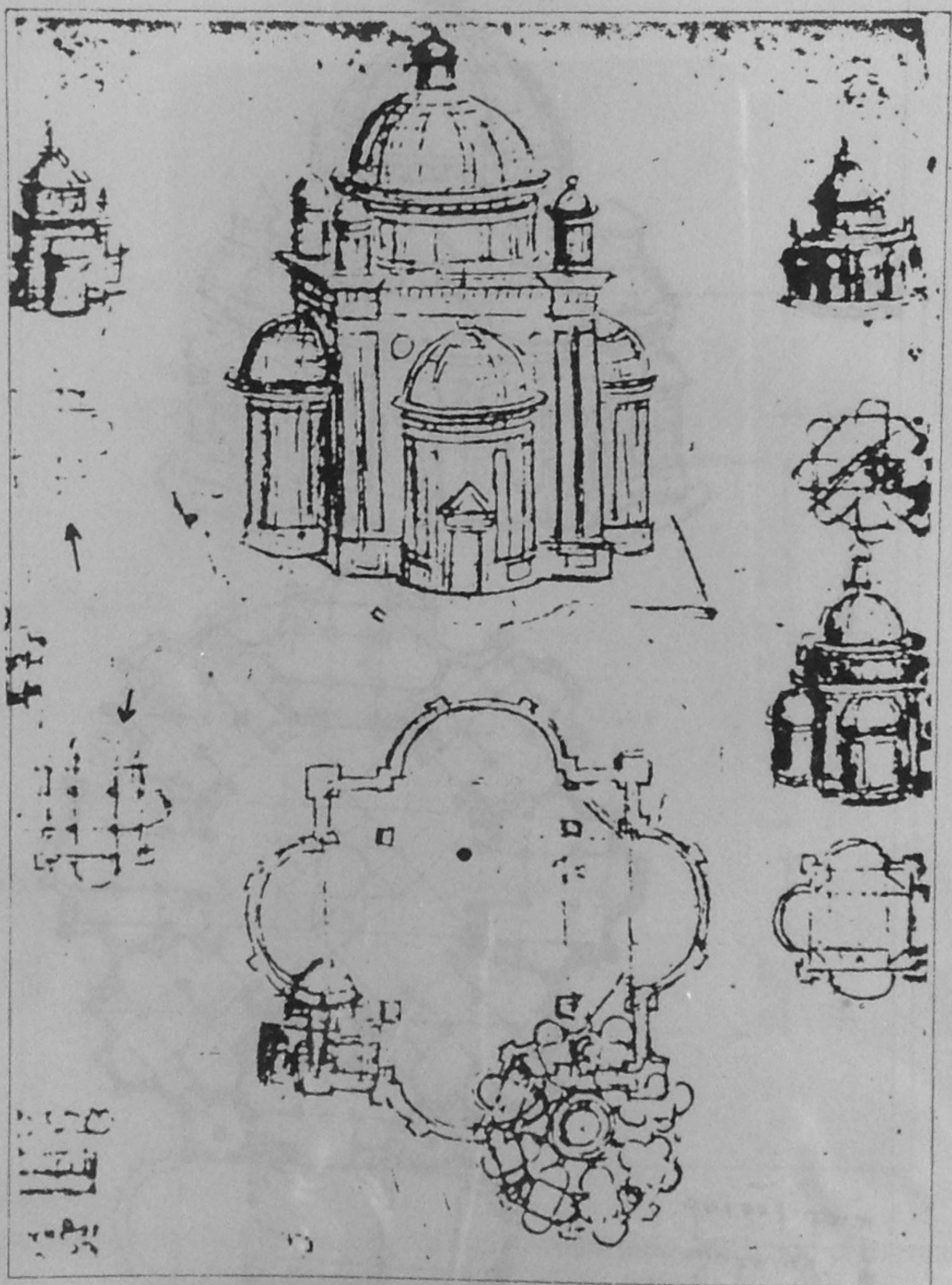

Fig 5. Leonardo, *Códice Ashburnham* 2037 Fol 3 v.

EL PAPEL DEL TIEMPO EN DOS FUENTES NORDICAS

NELLY EGGER DE IÖLSTER
(Universidad de Buenos Aires)

Las páginas que siguen constituyen una indagatoria acerca del papel desempeñado por el eje tiempo en algunas obras de autores medievales nórdicos. No pretendemos efectuar un análisis de tipo filosófico, sino procuraremos bosquejar de qué manera emplearon el factor tiempo al relatar las vidas y hazañas de sus héroes. Nuestra atención se centrará en dos relatos. Por un lado observaremos el papel desempeñado por el tiempo en las sucesivas etapas de la biografía de un rey de Noruega, y por el otro, el que ocupa en la del protagonista de un cuento islandés.

Las fuentes utilizadas en este estudio son sagas islandesas, parte del invaluable legado literario del norte de Europa a la cultura medieval, con su gran riqueza de contenido. Hemos seleccionado dos para llevar a cabo el análisis propuesto. Primeramente se verá la biografía de un rey noruego perteneciente al linaje surgido de Harald de Hermosa Cabellera. Se trata de la *Saga de Olaf Trygvasson* uno de los capítulos de la *Saga de los Reyes* de Snorri Sturlasson[1], que ofrece la oportunidad de observar el empleo hecho por el cronista del factor tiempo en el relato de la biografía de su protagonista. En segundo lugar se examinará la breve *Saga de Hrafnkel*[2], en la cual el tiempo desempeña un papel diferente que sirve a los objetivos perseguidos por su autor. Mientras el personaje central de la primera es un miembro de la más encumbrada aristocracia, en la segunda fuente se describen aspectos de la vida cotidiana de personajes de posición social no tan elevada. Ocasionalmente se hará alguna referencia a otras fuentes que siempre se identificarán en las notas.

Cabe agregar que para un análisis exhaustivo del tema tiempo, las fuentes nórdicas a nuestro alcance resultarían inagotables. La selección hecha ha obedecido a la necesidad de circunscribir el análisis a los testimonios mencionados que a continuación se examinarán y que merecen el calificativo de tópicos de la literatura nórdica.

1. El tiempo en la vida del rey Olaf Trygvasson según la Saga de los Reyes de Snorri Sturlasson.

La *Saga de los Reyes* compuesta por el islandés Snorri Sturlasson hacia mediados del siglo XIII obedeciendo a un encargo del rey de Noruega, reúne en dieciocho capítulos de longitud dispar las vidas de los reyes de Noruega a partir de los tiempos primigenios cuando, de un legendario linaje de reyes suecos descendientes del dios Odín, se habría desprendido una rama de la cual procederían los soberanos noruegos del siglo IX en adelante. Durante el último siglo y medio frecuentemente se ha puesto en tela de juicio la validez de esta obra como testimonio histórico. Desde la aceptación al pie de la letra hasta el descartarla totalmente, se encuentran múltiples posturas intermedias. Los estudios más recientes se inclinan a aceptar el marco fáctico general del texto que en lo esencial se ajustaría a los hechos, adaptados sin embargo a menudo a los propósitos perseguidos por el autor[3]. Se trata de una obra de lectura sumamente amena que, además de los acontecimientos supuestamente históricos, registra múltiples noticias sobre los más variados aspectos de la vida de los habitantes de Noruega.

Parece claro que el objetivo de Snorri Sturlasson fue destacar la progresiva unificación del país, a partir de mediados del siglo IX, por los miembros de un linaje cuyo origen divino justificaba su ascenso. Por lo mismo, ocupan lugares privilegiados, en cuanto al espacio que el autor les asigna, las biografías de los reyes cuyos reinados se caracterizan por los progresos hechos en la esfera de la unificación del país. Del mismo modo Snorri concede espacio privilegiado al tema de la cristianización de Noruega. Al respecto conviene recordar que la saga fue escrita a mediados del siglo XIII cuando ya la cristianización estaba acabada y la Iglesia había pasado a desempeñar un papel decisivo en la sociedad. La obra de Snorri, por ende, gira en torno del proceso de unificación del país, logrado sobre la base del afianzamiento de la monarquía y de la cristianización. La *Saga de Olaf Trygvasson*, ocupa un sitial importante en el conjunto de las biografías reales, pues durante su breve reinado, aproximadamente entre los años 995 y 1000, llevó a cabo una efímera unificación de Noruega, al tiempo que exigía que la población se convirtiese, voluntariamente o por temor a los castigos y mutilaciones con los que eran amenazados.

El hecho de que la composición de la *Saga de los Reyes* haya sido encomendada a un islandés en lugar de un noruego, se explica porque en el siglo XIII los islandeses llevaban acumulada una larga y merecida fama como conservadores de las tradiciones, según se comprueba a través de su rica producción de poesías escáldicas y sagas. El peculiar fenómeno de la creación literaria islandesa ha sido atribuido a que Islandia se pobló a partir de la emigración, por razones políticas o de orden demográfico, de grupos de noruegos pertenecientes mayoritariamentemente a la aristocracia, a quienes interesaba y convenía mantener vivo el recuerdo de sus antepasados prominentes. A esto se sumaba la oscuridad del invierno que imponía a la población prolongados períodos de forzada inactividad, fomentando seguramente que se acortasen esos ocios con el

entretenimiento que brindaba la recitación de las hazañas de los héroes del pasado. De este modo se habría formado el rico repositorio de tradiciones en que abrevaron los autores de las sagas noveladas e históricas. Estas adquirieron su forma definitiva tras la introducción de la escritura en Escandinavia como consecuencia de su cristianización. Entre los autores Snorri Sturlasson ocupa un sitial de privilegio debido a la vastedad de su obra que incluye, además de la *Saga de los Reyes*, la recopilación de los relatos mitológicos contenidos en la *Edda en prosa* y posiblemente alguna de las grandes sagas noveladas.

El resumen de la *Saga de Olaf Trygvasson* con exclusión de las interpolaciones ajenas a la vida del protagonista central, es el que sigue.

La saga comienza refiriendo cómo, ya antes de su nacimiento, su madre, viuda, debió ponerse a salvo de sus enemigos acompañada por su ayo-tutor quien asimismo la condujo, después del nacimiento de Olaf, al lado de su padre. Hasta allí la persiguieron quienes pretendían apoderarse del potencial continuador del linaje de Harald de Hermosa Cabellera. Nuevamente se puso en marcha hasta encontrar refugio junto al rey de Suecia, pero al cabo de cierto tiempo resolvió ir más lejos aún, a Rusia, donde su hermano era hombre del rey de Holmgard-Novgorod. Durante el cruce del mar Báltico los viajeros fueron atacados por piratas y madre e hijo fueron separados y vendidos como esclavos, mientras el ayo-tutor era asesinado por no servir ya para trabajar. Años más tarde Olaf, reconocido por su tío, fue rescatado y llevado a Novgorod. Allí reconoce al asesino del ayo-tutor de su madre, lo mata y es rescatado de su inminente castigo por la reina. Protegido por ella, se forma junto a los soberanos y comienza a destacarse por sus hazañas guerreras.

Llega entonces el momento en que prefiere ser su propio amo e inicia una carrera como pirata en aguas del Báltico. Sus correrías lo llevan a tierras eslavas en Vendlandia. Allí contrae matrimonio con una hija del rey y comparte con ella las tareas administrativas de una porción del territorio, a la vez que sigue saqueando las costas e islas suecas del Báltico. Al cabo de tres años la princesa venda enferma y muere y Olaf se aleja con sus barcos para continuar su vida de pirata a lo largo de todas las costas de Europa occidental desde Sajonia hasta Irlanda, hasta que, como consecuencia de un encuentro con un ermitaño en las islas de Scilly, se convierte al cristianismo. Abandona entonces la piratería para no saquear en tierra de cristianos al ser él también cristiano ahora. Vuelve a contraer matrimonio en Inglaterra, pero este hecho parece sumirse en el olvido cuando recibe noticias de que en Noruega las circunstancias se presentan favorables para realizar sus pretensiones a la dignidad real.

Viaja a Noruega y rápidamente se apodera del país favorecido por el prestigio de pertenecer al linaje de Harald de Hermosa Cabellera y gracias a que muchos de los grandes han retirado su apoyo al *jarl* de Trondheimen. Rápidamente extiende su autoridad sobre casi todo el país. Para ello cuenta con el apoyo de muchos de los grandes,

con el hecho de que en algunos distritos la autoridad es ejercida por hombres de alguna manera emparentados con él o estableciendo una alianza al dar en matrimonio a su hermana al hijo de uno de los caudillos más importantes del oeste del país. Fracasa en el intento de someter el norte, controlado por poderosos caudillos en cuyas manos se encuentra el tráfico de pieles que, procedentes de Laponia, venden en Europa occidental.

Este fracaso se suma a un intento malogrado de establecer una alianza matrimonial con una princesa sueca y parece marcar el comienzo de la declinación de la buena estrella de Olaf Trygvasson. Durante su reinado el centro de sus operaciones es la fértil región de Trondheimen, aunque recorre incansablemente el país. La difusión del cristianismo que impone por las buenas o por las malas indudablemente le sirvió de arma política. Igualmente exhorta a grandes islandeses y groenlandeses llegados a su corte a predicar el cristianismo en sus alejadas tierras.

Entre tanto, más allá de las fronteras noruegas se ha constituido una alianza contraria a Olaf Trygvasson entre el rey de Suecia, el de Dinamarca y el *jarl* de Trondheimen exiliado.

Una hermana del rey danés ha sido casada contra su voluntad con el rey pagano de los vendos. Huye de su lado y logra llegar hasta Noruega donde se pone en manos de Olaf, quien le propone matrimonio. Ella acepta y se casan sin contar con la aprobación de los parientes de la mujer. De acuerdo con las costumbres vigentes, la falta de consentimiento de parte de la familia de la mujer anulaba la validez de semejante matrimonio. Una vez casada, ella desafía a Olaf a viajar a Vendlandia para recuperar su dote. Olaf organiza una gran expedición, logra su cometido en Vendlandia, pero en el viaje de regreso su flota es atacada por las fuerzas combinadas de sus enemigos y Olaf encuentra una muerte de héroe en la gran batalla naval de Svolder aunque hay quienes sostienen que sobrevivió y encontró refugio entre los vendos.

A continuación se analizará de qué manera Snorri utiliza el factor tiempo en la biografía de Olaf Trygvasson.

Desde los primeros párrafos y durante todo el relato, y acorde con lo que ocurre en toda la literatura nórdica, comprobamos la medida en que los cambios estacionales influían en las vidas de las gentes de Escandinavia, cuya latitud determinaba que durante el verano las jornadas fuesen sumamente largas, mientras en invierno los días eran extremadamente cortos, a lo que se sumaba el intenso frío y las nevadas. Estos hechos imponían un paréntesis en gran número de actividades para esperar la llegada de los días más largos y la moderación de la temperatura. Los factores mencionados imponían un ritmo especial a la vida. Imaginamos que durante el invierno el tedio debe haber marcado con frecuencia al paso del tiempo, mientras, llegados los días más largos, muchas actividades debían realizarse a ritmo febril para aprovechar al máximo el tiempo disponible para concluir construcciones de viviendas o embarcaciones, en los cultivos

o para los viajes. Así observamos, por ejemplo, que una vez nacido Olaf, su madre pasó el verano en su refugio sobre una isla en el interior de un lago, pero "cuando las noches se volvieron oscuras, los días cortos y el aire más frío..."[4] partió para buscar protección junto a su padre donde pasó el invierno. Con el cambio de estación nuevamente surgió el peligro de caer en manos de sus enemigos, y fue enviada entonces junto al rey de Suecia. Durante el viaje, de noche debía buscar alojamiento seguro y de día trasladarse evitando a sus perseguidores.

En el contexto que se acaba de examinar, debemos abrir un paréntesis para analizar rápidamente cuestiones referidas al tiempo con relación a la madre de Olaf Trygvasson. Todo indica que se trataba de una mujer todavía muy joven que, tras la violenta muerte de su esposo, se puso en marcha para poner a salvo al hijo que aún no había nacido. El respaldo para esta afirmación lo encontramos en el hecho que su acompañante haya sido su ayo-tutor y, bastante más adelante cuando la saga refiere que el hijo de su segundo matrimonio tenía edad para, al mando de uno de los principales barcos de Olaf, apoyarlo durante el proceso de afirmación de su poder como rey de Noruega[5]. Con relación al ayo-tutor, hay que recordar el importante papel desempeñado por estos personajes durante la infancia y adolescencia de los hijos de las familias ricas y aristocráticas principalmente, aunque no falten las noticias de que también entre los menos privilegiados la educación de los hijos estuvo en manos de tales tutores, quienes en muchos casos suplantaben a los padres en la formación de los jóvenes.

En este punto parece interesante abrir un breve paréntesis para analizar la edad de Astrid, la madre de Olaf Trygvasson, y las responsabilidades que debió asumir para poner a salvo la vida y las aspiraciones futuras de su hijo. Podemos suponer que, tal como se acostumbraba durante la Edad Media, Astrid fue desposada y luego casada a muy temprana edad y que durante su breve vida de casada su ayo-tutor continuó a su lado como siguió haciéndolo cuando ella enviudó. En esta instancia su presencia al lado de Astrid perseguía el propósito de proteger la vida del futuro vástago del linaje de Harald de Hermosa Cabellera. El episodio de la huída de Astrid permite corroborar cómo caía sobre los hombros de muchas mujeres de la aristocracia la responsabilidad de proteger las vidas de sus hijos y evitar la usurpación de sus derechos, aunque ello a menudo significaba poner en juego la propia vida. Así observamos a Astrid, tal vez adolescente aún, sortear toda suerte de incomodidades y peligros con tal de lograr su objetivo. En tales cricunstancias era fundamental para estas mujeres, cualquiera fuese su edad , contar con el apoyo incondicional de hombres capaces de salir en su defensa y merecedores de su total confianza, como podía ocurrir precisamente con un ayo-tutor que hubiese desempeñado desde temprano el papel de sustituto de la figura paterna. En el caso de Astrid los peligros que debió enfrentar significaron incluso caer en manos de piratas durante el cruce del mar Báltico y ser vendida como esclava, momento en que se vio

separada de su hijo y perdió la vida su ayo-tutor. Esta mujer sería descubierta años más tarde por un mercader noruego que la rescató y se casó con ella. En ese punto la saga no aclara cuál era entonces la edad de Astrid, pero conjura la imagen de una mujer envejecida al afirmar que "...estaba pálida, flaca y mal vestida[6]". Sin embargo, a continuación nos enteramos de que era suficientemente joven para haber tenido un hijo y dos hijas de este segundo matrimonio y más adelante la saga registra que tanto el hijo como los esposos de las hijas apoyaron a Olaf como si hubiesen tenido aproximadamente su misma edad que entonces debía ser poco más de treinta años.

Para volver a Olaf y al papel desempeñado por el tiempo en su vida, es posible comprobar la siguiente periodización. Pasó el primer año de vida junto a su madre en el refugio que ofrecía una isla en un lago, y luego bajo la protección de su abuelo materno. Tras la huida de Noruega los fugitivos pasaron dos años al amparo del rey de Suecia. Por consiguiente, podemos atribuir a Olaf tres años de edad cuando su madre resolvió viajar a Rusia , oportunidad en que, según vimos, cayeron en manos de piratas y fueron vendidos. La saga refiere que Olaf fue comprado por un campesino estoniano, en cuya casa habría pasado seis años, o sea el período de su niñez. Durante esta etapa de su vida la saga consigna tan sólo lacónicamente que Olaf "...tuvo un buen pasar, pues el campesino tenía un gran afecto por él[7]". Lo apuntado permite deducir que los años de infancia de Olaf, pasados en Estonia, fueron felices.

A continuación fue identificado y rescatado por su tío y llevado a Holmgard, el nombre con que las sagas designaban a Novgorod. Habría, pues tenido entre nueve y diez años en ese momento que señala el comienzo de la etapa de su vida que podemos calificar de iniciática, de adquisición de los conocimientos y la destreza que luego lo habilitarían para destacarse en el uso de las armas y la navegación, con otras palabras las virtudes de un jefe vikingo. Para empezar, en Novgorod comenzó por destacarse al matar al asesino del ayo-tutor de su madre, lo cual le hubiese valido la pena capital de no haber intervenido la reina, quien seguramente ya vislumbró en ese joven, casi niño aún, al gran guerrero en potencia que podía llegar a prestar importantes servicios a los reyes de Novgorod.

Junto a ellos Olaf pasó los siguientes nueve años, al cabo de los cuales la saga lo describe como "el más hermoso, grande y fuerte de los hombres y entre los noruegos el que más se destacaba en cualquier deporte..."[8]. Había, pues, llegado, cerca de los veinte años, a la mayoría de edad en todo lo referido a sus habilidades guerreras y se había hecho hombre. Lo comprobamos por el hecho de que el rey lo designase jefe del ejército encargado de la defensa del país. Según el texto de la saga este hecho le valió muchas envidias que lo movieron a alejarse de Novgorod. Nos parece más plausible que su alejamiento se haya debido al deseo de obtener por cuenta propia las riquezas que necesitaba para promover su futuro ascenso. A continuación lo encontramos en tren de

saquear, como tantos otros reyes vikingos, las costas del mar Báltico y, tras el interludio de su breve matrimonio en Vendlandia, hace su aparición en todas las costas del occidente europeo, excepto las españolas. Esta etapa seguramente significó un período de gran acumulación de riquezas, según atestiguan también algunas fuentes anglosajonas que afirman que Olaf se benefició en ocasión de la distribución de varios importantes pagos de *danegeld*[9]. Durante este período, que podemos calificar como la etapa vikinga de Olaf, transcurrieron tres años en el ámbito báltico, incluido el lapso junto a la princesa venda, y luego siguieron cuatro años en correrías por aguas atlánticas.

Hasta este punto la trayectoria de la vida de Olaf Trygvasson se ajusta en sus grandes lineamientos a los modelos tópicos que aparecen también en las biografías de otros reyes de Noruega, como por ejemplo las de San Olaf y de Harald el Cruel. En las vidas de todos estos héroes aparece un período de juventud dedicado a las ancestrales expediciones vikingas. Estas aparentemente perseguían no sólo la ganancia de importantes botines que les permitirían mantener los contingentes de guerreros necesarios para acceder a la dignidad real en Noruega, sino también les otorgaban la fama que justificaba sus pretensiones al poder supremo y aseguraba la fidelidad de sus guerreros y la adhesión de la población.

Hasta aquí la saga registra puntualmente el paso del tiempo transcurrido en cada una de las etapas señaladas. Cuando a continuación refiere la conversión de Olaf, abandona la prolija cuenta llevada hasta entonces acerca del tiempo transcurrido entre etapas. No nos enteramos si pasaron meses o años antes de que Olaf emprendiese el viaje a Noruega para conquistar el poder allí. La saga apunta la noticia referida a un casamiento de Olaf y la realización de expediciones de saqueo dirigidas contra las costas irlandesas. Si hemos de dar crédito a los ya mencionados datos contenidos en la *Anglo-Saxon Chronicle* referidos al cobro de *danegelds* en los años 991 y 994, es lícito atribuir a la estadía de Olaf en Inglaterra entre cuatro y cinco años. Sin embargo, es posible, e incluso probable, que el primero de dichos *danegeld* fuese cobrado antes de su conversión, si es exacta -aunque sólo parcialmente- la afirmación referida a la suspensión de las actividades de pillaje en tierras cristianas tras el cambio de fe. Nuestros cálculos llevarían, pues, aproximadamente a treinta años la edad de Olaf Trygvasson en el momento de emprender la expedición para recuperar en Noruega el poder ejercido allí por sus antepasados.

A partir de ese momento vuelve a facilitarse la cuenta del paso del tiempo en la vida de Olaf, pues volvemos a encontrar durante la estadía en Noruega la alternancia estacional entre los períodos de actividad dedicados a viajes de recorrida del país para someterlo y afianzar su posición durante los veranos, y la estación invernal con sus obligadas permanencias en un solo lugar. Es interesante notar que con relación a este último aspecto se registra un notable cambio entre el reinado de Olaf Trygvasson en los

últimos años del siglo X y lo que Snorri Sturlasson atribuye a fines del IX a su antepasado Harald de Hermosa Cabellera. Mientras éste pasaba los inviernos en sus grandes propiedades rurales[10], Olaf prefería permanecer en Nidaros, donde estimuló la actividad comercial y fomentó el surgimiento de una ciudad, la futura Trondheim. En el siglo XIII cuando escribió Snorri, ya se había afianzado la conciencia de la importancia económica de la actividad comercial. Señala asimismo el paso de la sociedad encuadrada en un marco exclusivamente rural hacia nuevas formas en las que encontraban cabida las actividades urbanas. Durante los años pasados afuera, Olaf había entrado en contacto con los nacientes centros urbanos de Europa occidental y seguramente sabía de las ventajas económicas que sus actividades reportaban. La *Saga de los Reyes* por su parte, siempre que se presenta la oportunidad, destaca la pacífica actividad de los mercaderes como más virtuosa y benéfica[11] que la guerrera que ancestralmente ocupaba el primer lugar. En esta esfera Snorri navega entre dos aguas. Conoce las ventajas de la actividad comercial, sin abandonar la tradicional valoración de los hombres por sus virtudes guerreras. Esta es una característica de la literatura nórdica en general. Lo mismo es el caso en lo referido a la oposición entre paganismo y cristianismo. Si bien las obras son cristianas y apoyan la ética cristiana, el lector queda con la sensación de que en las mentes de las gentes seguía vivo de modo tangible el panteón pagano, aunque descalificado. Cuando la sociedad nórdica incorporó nuevos valores, aquellos que regían antes no fueron abandonados de inmediato y las fuentes contienen numerosos testimonios de la coexistencia simultánea de dos sistemas de valores.

La última etapa de la vida de Olaf Trygvasson, la de rey de Noruega, fue muy breve. Transcurrieron sólo cuatro o cinco años entre el momento en que abandonó Inglaterra para recuperar el trono de sus antepasados y la batalla de Svolder cuando murió ante la coalición de sus enemigos. No le cupo todavía a él el papel de rey santo como sucedería con su homónimo treinta y cinco años más tarde. Sin embargo este breve reinado fue lo suficientemente importante para que Snorri le adjudicase uno de los lugares centrales en la *Saga de los Reyes*.

Si aplicamos a la *Saga de los Reyes* el criterio sostenido por P.Ariès cuando manifiesta que a partir de Suger, y plenamente cien años después, la historia se había convertido en la "expresión de una fidelidad" a un linaje y a "una serie continua de reyes que se expresaba mediante el empleo de un lenguaje común, capaz de ser entendido por todos"[12], podemos inscribir sin titubear en dicha línea de pensamiento a la gran obra de Snorri con su evidente objetivo político de exaltar a la monarquía procedente de un linaje privilegiado.

Para concluir con la *Saga de Olaf Trygvasson*, podemos resumir de la siguiente manera las etapas de la vida de su héroe:

1) Los primeros tres años, lactancia y primera infancia, de dependencia total de su madre. Durante esos años el cronista no encuentra nada que merezca ser registrado.
2) Los seis años de infancia pasados en condición de esclavo junto a sus amos de quienes recibió buen trato, pasándola bien. ¿Acaso una infancia feliz?
3) Los nueve años iniciáticos pasados en Holmgard, donde empezó por llamar la atención sobre sus cualidades excepcionales al vengar en la plaza del mercado la muerte del ayo-tutor de su madre. Esto le merece la atención de los reyes y le permite acceder en la corte a una formación digna de alguien de linaje tan destacado.
4) Los años de vikingo, durante los cuales demuestra sus condiciones de conductor y amasa la fortuna y fama necesarias para acceder a la dignidad real en Noruega.
5) Los breves años de su reinado.
6) Su muerte heroica.

2. La vida de un islandés según la *Saga de Hrafnkel*.

La abundante producción literaria islandesa abarca junto a las extensas sagas históricas y noveladas, cierto número de relatos breves, verdaderos *short stories* medievales, que tratan temas de las vidas cotidianas de las gentes. Se sirven del mismo estilo que caracteriza a las largas sagas de linajes islandeses o noruegos, empleando un lenguaje simple, en ocasiones casi lacónico.

Mientras las sagas de linajes centran su atención en miembros de la aristocracia, los cuentos relatan hechos de las vidas de personas pertenecientes al nivel medio de la sociedad, y nos permiten atisbar aspectos de la vida cotidiana en Islandia durante el siglo XIII cuando esos relatos adquirieron su forma escrita definitiva. Algunos abarcan la duración total de la existencia de su protagonista. En esto se asemejan a las grandes sagas, de las que se diferencian por ser mucho más breves y por tratar, no la trayectoria de todo un linaje, sino la de un personaje central y su entorno.

En el caso de la *Saga de Hrafnkel* se relatan acontecimientos ocurridos supuestamente durante la primera mitad del siglo X, pero envueltos en ropaje del siglo XIII. Refiere hechos en que desempeñan un papel primordial las acentuadas diferencias económicas que en el siglo XIII separaban a pobres y ricos. Esas diferencias fueron aumentando a partir de la instalación de los primeros pobladores hacia el año 870, cuando la condición de los grupos que venían a Islandia a establecerse era bastante igualitaria, aunque cada familia de colonos hubiese contado en su seno con hombres de condición muy diversa y abarcara desde el jefe del grupo y sus parientes consanguíneos, hasta sus dependientes y esclavos. Con el correr del tiempo la fortuna y capacidad diversas fueron creando diferencias cada vez más acentuadas. En el siglo XIII, muchos se habían empobrecido tanto que se vieron en la necesidad de vender sus tierras y convertirse en

mano de obra asalariada de alguno de los hombres ricos de la comunidad. En la *Saga de Hrafnkel* encontramos a un propietario empobrecido que envía a su primogénito a trabajar fuera de la propiedad, pues para atenderla es suficiente con la ayuda de sus hijos menores. Los ricos, en cambio, estaban en condiciones de comprar las tierras de los menos afortunados, y al hacerse dueños de extensiones cada vez mayores, necesitaban emplear mano de obra asalariada para hacerlas producir o, en algunos casos, como ocurre en *Hrafnkel*, simplemente ofrecían techo y sustento a quienes trabajaban para ellos.

Una finalidad moralizadora parece ser el hilo conductor del argumento de varias sagas, como por ejemplo en la de Njal, y también aparece con mucho peso en la *Saga de Hrafnkel*. Conviene recordar al respecto que el momento en que estas sagas encontraron su forma escrita definitiva durante el siglo XIII, coincide con el de la gran crisis política y económica islandesa. Ello explica la preocupación de los autores por la necesidad de que las leyes fuesen acatadas, como medio para evitar los permanentes conflictos que enfrentaban a los islandeses entre sí. La manifestación más cabal de dicha preocupación aparece en la *Saga de Njal* cuando su protagonista declara que "...al amparo de las leyes nuestro país crecerá, pero sin leyes caerá en la ruina[13]". De modo similar, en la *Saga de Hrafnkel* los personajes que desconocen la ley, siempre son enfocados desde una perspectiva negativa. Es posible que esto se deba a la influencia del cristianismo. En todo caso, en la *Saga de Hrafnkel* se modifica la conducta del protagonista cuando abandona el culto de los dioses paganos, aunque sin convertirse al cristianismo por motivos que se verán más adelante. "Hrafnkel era ahora un hombre diferente que se hacía querer más que antes. Seguía tan dispuesto a ayudar y tan generoso, pero ahora era más apacible y tranquilo"[14], expresa el texto.

Conviene recordar en relación con el desarrollo de los acontecimientos de Islandia, que la colonización de la isla por emigrados noruegos se llevó a cabo entre los años 870 y 930. Al frente de cada uno de los distritos se encontraba un godi que desempeñaba una función sacerdotal al atender a la celebración del culto de uno o más dioses paganos en un templo ubicado en su propiedad, alrededor del cual se nucleaba la población. Era el jefe del grupo y por otra parte cumplía con obligaciones judiciales durante la celebración de las asambleas que se realizaban periódicamente, en las cuales se buscaba la solución de los litigios surgidos entre la vecinos del distrito. En el año 930 se estableció la convocatoria de una asamblea general para toda Islandia, que se reunía durante los días más largos del año y hacía la veces de supremo tribunal judicial y legislativo. Estaba presidida por el *recitador de leyes*, una persona tenida en alta estima por su prudencia y habilidad jurídica, a cuya memoria quedaba confiado el texto de las leyes en esa sociedad que aún carecía de escritura. Islandia tuvo así, en teoría, una precoz y original organización de tipo republicano. Sin embargo, su funcionamiento se vio viciado por los conflictos que continuamente enfrentaron a las familias poderosas.

Islandia tenía un régimen jurídico-legal desarrollado, pero carecía de brazo ejecutivo para hacer cumplir los dictámenes aprobados por las asambleas. Esto condujo a una perpetuación de los enfrentamientos condenada -según se vio- en el texto de más de una saga. En el año 1000 la Asamblea general aprobó la adopción del cristianismo en toda la isla, sin que por eso disminuyese la violencia en las relaciones entre los hombres. Además continuaron acentuándose las diferencias económicas y sociales que culminaron en la crisis del siglo XIII con la anexión de Islandia por Noruega. Esta es la situación que sirve de telón de fondo a la Saga de Hrafnkel, signada por circunstancias características del siglo XIII aunque el argumento en teoría narree acontecimientos ubicados en el X.

La *Saga de Hrafnkel* comienza por relatar la llegada a Islandia del padre de Hrafnkel, un muchacho entonces de quince años que pasa el tiempo recorriendo a caballo el distrito, hasta que encuentra un valle fértil donde se instala, contrae matrimonio, tiene dos hijos y es descripto como dominante y autoritario. Su posesión más preciada es un caballo que ha dedicado al dios Freyr. Cualquiera que se atreva a montarlo, será matado por su dueño.

Se presenta ante Hrafnkel un joven, cuyo padre empobrecido lo envía a buscar trabajo fuera de su propiedad, pues para trabajarla es suficiente la ayuda que pueden ofrecerle sus hijos menores. Hrafnkel, dado lo avanzado de la estación, ya ha contratado a los trabajadores que necesita y le asigna la tarea de pastor de ovejas en la pastura de verano y de cuidar del caballo antes mencionado, a cambio de su sustento durante un año. Durante el verano se extravían algunas ovejas y el pastor monta el caballo prohibido para buscarlas, es descubierto y asesinado sin contemplación por Hrafnkel.

Su padre rechaza la generosa compensación ofrecida por Hrafnkel agobiado por sentimientos de culpa y resuelve llevar el asunto a la asamblea general. Para ello cuenta con el apoyo de un pariente que es un hábil conocedor de las leyes que logra reunir un numeroso contingente de hombres que lo apoyan en la acción legal contra Hrafnkel. De ese modo, durante la asamblea Hrafnkel es condenado y declarado fuera de la ley que equivalía a tener que abandonar el país o el distrito durante cierto número de años, habitualmente tres. De lo contrario sus enemigos podían matarlo. Hrafnkel regresa a casa y actúa como si nada hubiese sucedido, hasta que sus enemigos lo cercan y por medio de torturas le arrancan el compromiso de alejarse del distrito llevando consigo muy pocos bienes. Hrafnkel acepta esta humillación para no perjudicar a sus hijos aún pequeños e indefensos.

Mientras su adversario en el juicio se instala en la propiedad que había sido de Hrafnkel, éste se aleja y se establece en un distrito apartado donde, gracias a ingentes sacrificios y esfuerzos vuelve a convertirse en caùdillo de la región, a la vez que abandona el culto pagano al enterarse de que sus enemigos han sacrificado al caballo motivo de las desgracias narradas.

Al regresar a Islandia un hermano de su adversario cargado de mercaderías que debe transportar por un camino que pasa cerca de la nueva vivienda de Hrafnkel, éste encuentra la oportunidad de vengarse de aquellos que lo han torturado y humillado, matándolo. Regresa a su antigua casa y desaloja a su enemigo que ya no vuelve a recibir apoyo que le permita luchar contra Hrafnkel. Cesan los enfrentamientos y Hrafnkel disfruta de mucho prestigio. Sin llegar a una edad avanzada, la muerte lo alcanza en la cama.

¿Qué referencias al paso del tiempo se encuentran en la *Saga de Hrafnkel*? Son múltiples y diversas y pueden clasificarse en testimonios sobre la edad de Hrafnkel, referencias a diversas etapas de su vida, la edad de otros personajes, el tiempo requerido para los asentamientos y sus traslados, tiempo y trabajo, el tiempo de las acciones legales, el tiempo de la investidura de funciones y el tiempo de los viajes. Dentro del marco propuesto en este trabajo, a continuación se analizarán los testimonios referidos al tiempo en la vida de Hrafnkel. Al hacerlo, es necesario repetir hechos ya mencionados en el resumen de la saga.

La primera noticia referida a Hrafnkel cuenta que tenía quince años cuando su padre emigró a Islandia desde Noruega en tiempos del rey Harald de Hermosa Cabellera, o sea a principios del siglo X, cuando todavía no se había terminado la ocupación de tierras en Islandia. El hecho de haber ubicado los acontecimientos en ese momento en que seguía habiendo tierras desocupadas en la isla, permite al autor una mayor libertad en relación con los sucesivos asentamientos de algunos personajes. Esto ya no hubiese sido posible durante el siglo XIII que es el marco que corresponde a las realidades sociales narradas. A la edad mencionada Hrafnkel era "...un joven bien parecido y promisorio"[15] que pasaba el verano cabalgando a través del territorio cenagoso, cuando encontró un valle aún deshabitado apto para ser explotado. Esto lo mueve a pedir a su padre su parte de la herencia, construye una casa, se instala, contrae matrimonio y tiene dos hijos.

La saga no consigna la edad de Hrafnkel cuando ocurrían estos hechos que parecen sucederse vertiginosamente, al mismo tiempo que cuenta cómo construyó un templo dedicado al dios Freyr, que cedió tierras para la instalación de otros pobladores, en cuyo sacerdote y jefe se erigió[16]. Luego refiere que Hrafnkel era bondadoso para con sus amigos, pero cruel y autoritario con los enemigos, participando en numerosos duelos y matando a muchos hombres sin pagar jamás ninguna compensación. La suma de estas noticias permite inferir el paso de muchos años y parece lícito atribuir a Hrafnkel por lo menos treinta años de edad cuando ocurre el episodio de la contratación y posterior asesinato del pastor de ovejas.

Transcurre luego un año hasta el momento del destierro de Hrafnkel debido a las sucesivas etapas jurídicas que debían cumplirse en el desarrollo legal de un litigio. Después del episodio de su exilio, Hrafnkel aparece como una persona transformada que,

a pesar de la humillación que ha debido sufrir a manos de sus enemigos que lo han torturado para desquitarse de viejos agravios, dispone plenamente de las fuerzas físicas y espirituales necesarias para poder hacer frente al desafío que significa volver a crear un nuevo asentamiento. Su emprendimiento se ve coronado de tanto éxito que vuelve a enriquecerse y a ser reconocido caudillo y jefe por todos los habitantes del distrito. Mientras se suceden estos hechos, Hrafnkel abdica a rendir culto a los dioses paganos y a ofrecerles sacrificios por ser "...vano creer en los dioses"[17]. Supongamos que para entonces Hrafnkel haya rondado los treinta y cinco años, estos hechos corresponderían aproximadamente al año 950, y en vista de que el cristianismo no fue introducido en Islandia hasta el año 1000, resulta lógico que el autor no atribuya a Hrafnkel el haber abrazado el cristianismo, aunque a partir de ese momento parezcan adornarlo virtudes cristianas cuando se nos cuenta que su personalidad se volvió más serena y pacífica.

La nueva disposición del ánimo de Hrafnkel se alterará únicamente cuando se ofrezca la oportunidad de vengar la afrenta sufrida. Sin embargo, para que lo haga será necesario el desafío a su hombría por una mujer de condición muy humilde, una servidora de su casa, que le echa en cara el estar comportándose como un anciano débil. A continuación de esta explosión de violencia que responde al código ético tradicional en el mundo nórdico, la vida del héroe vuelve a su ritmo apacible y la saga concluye refiriendo su muerte en la cama a una edad relativamente temprana.

Para resumir, en la *Saga de Hrafnkel* no tienen importancia las diferentes edades del protagonista, sino los dos netos tiempos que parecen dividir su vida. En primer lugar, el período de su juventud signado por la violencia, la prepotencia y la arrogancia. El segundo momento es el de un Hrafnkel transformado en miembro pacífico y justo de la sociedad que acata las leyes y es un modelo digno de ser imitado. El hito entre ambas etapas es el momento de la tortura del héroe cuando éste acepta las condiciones que le son impuestas, en lugar de hacer frente a sus enemigos, caso en que hubiera perdido la vida. Lo hace en aras del futuro que se abre no sólo para él, sino sobre todo para sus hijos que de lo contrario hubiesen quedado totalmente desvalidos.

Concluido el análisis del papel desempeñado por el tiempo en la vida de Hrafnkel, recordemos brevemente que la misma saga contiene otras referencias temporales interesantes. Encontramos noticias sobre el comportamiento diverso de las personas según su edad, el tiempo de los sucesivos pasos en los juicios, la duración de la función de los *godi*, los diversos tiempos del año y de los días en relación con el trabajo rural, y finalmente el tiempo de los viajes. Todos ellos merecen un análisis futuro que el encuadre de este estudio no permite.

3. Conclusión.

En la *Saga de Olaf Trygvasson* no se cumple más que parcialmente el programa político que persigue la crónica de Snorri Sturlasson que exalta la consolidación de la monarquía noruega en un marco cristiano. Olaf sigue siendo ante todo el héroe nórdico tradicional, guerrero antes que nada. Las referencias temporales que aparecen en la saga corresponden precisamente a las etapas tópicas de la vida de los héroes nórdicos. Si bien tras su conversión la personalidad de Olaf parece ajustarse en alguna medida a los preceptos del cristianismo, a continuación, una vez conquistado el poder real en Noruega, sus esfuerzos por convertir al país vuelven a caracterizarse por la brutalidad, crueldad y violencia tradicionales entre los héroes de las sagas.

El objetivo perseguido por la *Saga de Hrafnkel* no es político sino moralizante. Por dicha razón el papel del tiempo en ella es el de marcar la separación entre las dos grandes etapas de la vida del protagonista. Durante la primera hace caso omiso de las leyes y sin contemplaciones de ningún tipo, persigue exclusivamente sus propios fines de engrandecimiento. En la segunda etapa, al cabo de su humillación, Hrafnkel aparece convertido en modelo digno de ser imitado por la sociedad que lo rodea.

Como conclusión cabe la afirmación de que, en la medida en que varían los objetivos perseguidos por los autores de la litearatura nórdica, se modifica el empleo que hacen del factor tiempo en el relato. En el primer caso asistimos, en aras del fin político trazado, a la recitación lineal de la vida de un personaje y sus sucesivas edades de acuerdo con un esquema paradigmático, mientras en el otro, debido al propósito moralizante que guía al autor, le interesa resaltar la separación entre una etapa que puede designarse del mal, la crueldad y la prepotencia, sucedida por otra en la que el protagonista, transformado, se caracteriza por obrar el bien y defender la justicia.

NOTAS

[1] Snorre Sturlasson, *Kongesagaer*, oversatt av Anne Holtsmark og Didrik Arup Seip, Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, 1957, pp. 121-209.

[2] *Hrafnkel's Saga and other Icelandic stories*, translated with an introduction by Hermann Pálsson, Harmondsworth, Penguin Classics, 1977.

[3] P. Sveaas Andersen, *Samlingen av Norge og kristningen av landet, 800-1130*, Bergen, Oslo, Tromsö, Universitetsforlaget, 1977, p. 25.

[4] S. Sturlasson, *op.cit.*, p. 121.

[5] *Ibid.*, p. 196.

[6] *Ibid.*, p. 167.

[7] *Ibid.*, p. 125.

[8] *Ibid.*, p. 126.

[9] P. Sveaas Andersen, *op. cit.*, p. 102.

[10] Snorri Sturlasson, *op.cit.*, p. 79.

[11] *Ibid.*, p. 74-75.

[12] P.Ariès, *El tiempo de la Historia*, Buenos Aires, Paidós, 1988, pp. 137 y 142.

[13] *Njal's Saga*, translated with an introduction by Magnus Magnusson and Hermann Pálsson, Harmondsworth, Penguin Books, 1960, p. 159.
[14] *Hrafnkel's Saga*, p. 62.
[15] *Ibid.*, p. 35.
[16] *Ibid.*, p. 36.
[17] *Ibid.*, p. 61.

EDAD Y PODER. EL "FILIUS FAMILIAS"
(Italia. Siglos XIV-XV)

NILDA GUGLIELMI
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

Sumario

1. Fuentes.
2. La familia
3. El *pater familias*.
    3.1. Capacidad punitiva.
    3.2. Cárcel privada.
4. Los *iuvenes*.
    4.1. El *filius familias*.
    4.2. Adultez y emancipación.
    4.3. Capacidad económica y contractual.
    4.4. El *filius familias*, *mercator*.
    4.5. Emancipación y bienes.
    4.6. El testamento del *filius familias*.
    4.7. Realización de la emancipación.
5. Conclusión.

Desde hace mucho, nuestros estudios sobre la familia medieval, especialmente en Florencia a fines de la Edad Media, se han conectado con los problemas de marginalidad y tiempo. Nos hemos dedicado a observar la situación y el comportamiento de los miembros menos eminentes de la familia por diversos motivos: nacimiento ilegítimo, sexo, edad... Nos hemos preocupado por las bastardas, por las mujeres solas, por las viudas, por los niños[1]...

El sexo y la *aetas* determinaban posiciones secundarias en el gobierno de la familia. Aun si se trataba de miembros masculinos que no conocían la minusvalía del

sexo, la edad contaba en lo que se refería al ejercicio del poder, dentro y fuera del ámbito familiar. Hoy trataremos el problema sólo en relación a esta *cerchia familiar*. Nos interesa saber cómo consideraban las familias burguesas en la Italia bajo-medieval a los miembros que -a pesar de haber llegado a la edad adulta- vivían sometidos a la autoridad paterna. Las respuestas que logremos a estas preguntas nos hablarán de una organización familiar estricta que tendía a proteger coherencia y patrimonio. La defensa de la fortuna familiar era fundamental y correspondía al *pater familias*. El poder de dominio del padre respecto de la familia era extenso y entre los burgueses de los siglos XIV y XV estaba en estricta relación con el patrimonio familiar que se intentaba dejar indiviso y a cubierto de voluntades poco firmes y de administraciones arriesgadas.

Suponemos que ese es el motivo fundante de la prolongación de la patria potestad, de la dependencia de los hijos, de los límites cronológicos -realmente extensos- de la misma.

Antes de definir la condición del *filius familias* hemos de aludir necesariamente a esa contraparte fundamental, el *pater familias* como *caput* del grupo familiar. Como el estudio *in extenso* importaría un trabajo en sí, nos limitaremos a uno de los aspectos de su condición de cabeza de familia, que le otorgaba ribetes de padre, amo, juez: su capacidad punitiva. Este aspecto de su figura nos permitirá conocer su fuerza, un poder que trazará los límites de su relación con todos los miembros de la familia y, en el caso que nos importa, con los hijos no emancipados, la dependencia de éstos, los límites cronológicos de esa relación.

En lo relativo al tema principal, la caracterización del *filius familias*, el dibujo que logremos sin duda se limitará a una presentación cualitativa. Pienso que, para obtener una respuesta total tendríamos que lograr una dimensión cuantitativa que no podemos conseguir con los materiales de que ahora disponemos, materiales que habrían de ser regionalizados con rigor. Este trabajo importa pues es el planteo de un problema, no su resolución.

1. Fuentes

La relación entre el padre y el hijo no emancipado tiene diversa expresión según épocas y niveles sociales. Por tanto, debemos aclarar que, en este caso, nos preocupa -según hemos dicho- sólo la estructura de las familias burguesas italianas entre los siglos XIV y XV. Las fuentes que nos proporcionarán material son fundamentalmente los estatutos comunales, que serán confirmados -sin la necesaria abundancia y sólo para el ámbito florentino- por las *memorias* de los burgueses. Y algunos ejemplos de literatura epistolar. En este último caso, aunque empleo el término literatura, se trata de cartas espontáneas y directas, no elaboradas. En cuanto a las *memorias* burguesas son obras

que historian de ordinario los orígenes y la diversa fortuna de una casa, de un linaje ligada su suerte a la de una ciudad y que no quieren ser sólo memoria familiar sino testimonio para contemporáneos y futuros de lealtades políticas y de actuaciones acertadas y honrosas. No se dejarán de lado las actitudes que trasparecen en la literatura, en los *racconti* del tiempo.

Deberíamos lograr confirmaciones de decisiones judiciales, de *memorias*, de literatura que excedan el mencionado ámbito florentino para completar el panorama que las fuentes legales nos ofrecen con una mayor amplitud geográfica.

Reiteramos, es un tema extenso. Las calas para su cumplimiento cabal habrían de ser muy profundas. Por tanto hoy sólo realizaremos un esbozo de gruesos trazos, perfectibles ciertamente.

2. La familia

En general, los textos que hemos elegido nos hablan con gran detalle de la condición y obligaciones de la mujer y de los hijos. Es una literatura de autoría masculina y, por tanto, presenta al *pater familias* en situación eminente, en su condición de guía, maestro, protector, amo, árbitro de los seres que están bajo su protección y que constituyen su familia.

Ya conocemos las diversas fórmulas con que los burgueses peninsulares definen la familia. Dichas fórmulas -tanto consignadas en libros de reflexiones familiares como, por ejemplo, en *I libri della famiglia* de Leon Battista Alberti, como en estatutos diversos- nos hablan de la comprensión en la unidad familiar de mujer, hijos y domésticos. Son los individuos que habitan bajo el mismo techo o que comen juntos ("qui stent simul ad unum panem et vinum...")[2].

A nosotros sólo nos interesan ahora los miembros del núcleo familiar, por alianza (esposa) y por sangre (especialmente los descendientes, es decir, los hijos).

3. EL *PATER FAMILIAS*

Ya hemos hablado de la condición de guía y maestro del padre respecto de la esposa. Nos hemos interesado también de la enorme importancia que tenía la muerte del padre[3] que dejaba a la familia desamparada, desaparición que Morelli -quien sufrió de pequeño tal pérdida- pintó con tristes colores en sus memorias[4]. Ahora nos interesa saber del papel del *pater familias* en el seno del núcleo familiar, de su poder de conductor y administrador y de la dependencia no sólo de la esposa sino especialmente de los hijos mayores que continuaban sometidos a su voluntad y directivas.

3.1. Capacidad punitiva

Sabemos que el marido tenía capacidad punitiva respecto de la esposa, castigo necesario cuando la mujer no cumplía con las pautas que la familia marcaba[5]. El marido había de ser para la esposa "maggiore" y "padrone oservandissimo"[6]. Idéntica sujeción correspondía a los hijos. Esposa, hijos y demás descendientes estaban sujetos a la capacidad punitiva del padre. Los textos legales la aceptan en ciertas condiciones y con respecto a su familia, entendida ésta como "uxorem, filios seu filias, nepotes vel nuptes et quoslibet descendentes, germanos seu sorores et eorum filios, prevignos vel prevignas, famulos et famulas et omnes de sua familia..." La corrección, señala el estatuto de Forlì, de 1359[7] debe ser moderada. Se señalan los límites de la misma. Debe castigarse pero no a tal punto que salga sangre de nariz o de boca, se castigará sin elemento de hierro, palo, bastón o piedra. Los funcionarios de la población no harán lugar a ninguna acusación al respecto.

Similares disposiciones encontramos en otros estatutos: el della Sambuca (1291) determina que "ciaschuna persona" que habitare en ese distrito, "posa ofendere la sua famiglia, in che casa sia, cioè figliuolo, fratello, nepote, senza alchuna pena o condannagione, ed anche la moglie, iscietto che con fero"[8].

Los estatutos de Porlezza y Osteno (1338) consideran que es lícito a "qualonche persona corregere, e battere quelli della sua famiglia senz'alcuna pena del comune mentre non dia le percosse con arme prohibite..."[9].

El estatuto de la Valsassina (1388)[10], por su lado, determina que el padre tiene posibilidad de castigar al hijo "maleficientem" como a la esposa. Al hijo se le podrá infligir castigo que se hará "cum manibus ...et baculo et etiam carcerari facere possit". Se mencionan los posibles delitos de ese hijo: si se mostrara soberbio en relación al padre o de los suyos, si fuera peleador o de mala condición. Ante estas actitudes, el padre podrá efectuar el castigo correspondiente con ciertos condicionamientos: "non rumpendo ossa vel bracchium"[11].

También tiene posibilidad de castigar a la esposa. Porque -como explica el texto- "viri uxores suas, quarum potestatem corporalem habent..." Esos esposos pueden, además, "vapulare" a las esposas que se mostraran deshonestas.

Arona[12] también acepta la punición. El habitante de Arona tiene derecho de castigar a cualquier miembro de su familia. Se entiende que se trata del *pater familias* aunque no se lo menciona taxativamente. Se establecen límites en ese castigo: no había de tomar al castigado por los cabellos ni arrojarlo por tierra ni injuriarlo ni atacarlo con arma de hierro prohibida por los estatutos. En caso de transgresión habrá de pagar la pena que establecen los mismos. Y cuando por alguna violencia sobreviniera la muerte será castigado por homicidio. Queda claro que dicha capacidad punitiva corresponde a los mayores, a los jefes de la familia puesto que se prohíbe castigar a padre o madre.

El estatuto de Treviso establece taxativamente la prohibición de agredir a los padres. El hijo que así obrara habrá de ser castigado por las autoridades "inspecta qualitate delicti". Es posible que se tratara de padres mayores o desprotegidos puesto que a continuación se establece el auxilio que el hijo habría de dar a los "parentibus indigentibus". En suma, este apartado indica que la capacidad de corrección violenta correspondía sólo a los padres o, en suma, al *caput familias*[13].

Ahora bien, la condición de emancipado del hijo no le concedía facultad para castigar a sus padres. Arezzo determina que si alguien ofendiese a padre o madre "sea o no emancipado por el padre", el podestá -a petición de cualquiera de los progenitores- podrá hacerlo aprehender y confinarlo a la cárcel comunal según la voluntad de los padres así ofendidos. La acusación será aceptada por la simple declaración de los mayores.

Como vemos, por insultos, crímenes, errores... el hijo podía ser castigado por el padre. Y uno de los castigos no físicos consistía en desheredar al hijo. Tamassia recoge un ejemplo en que se deshereda al descendiente por haber dicho al padre "quod erat unus ribaldus"[14]. Pero poco más arriba hemos citado un texto de Forlì que debemos analizar. En ese apartado se determina no sólo la capacidad de castigo del padre sino también de la madre. Allí se dice: "Item, statuimus quod quilibet dominus vel domina possit per se vel alium verberare familiam suam impune..."[15].

Pero en la inmediata mención, el primer integrante de la familia que puede ser castigado es "uxorem", por consiguiente, se sigue atribuyendo esa capacidad en mayor medida al sujeto masculino, es decir, al padre o al *caput familias*.

Tamassia en su libro sobre la familia italiana menciona ejemplos sobre el poder paterno de castigar. En un caso, el padre pretende que el hijo sea encarcelado porque enseñaba dialéctica en Lucca. No se dio lugar a su pretensión ya que el hijo tenía residencia separada y porque no había cometido delitos severos[16].

Conocemos también los consejos de Antonio Pucci[17] al padre que quiere educar a su hijo. Dice, entre otras cosas:

"Quando'l fanciul da piccolo sciocceggia/ castigal colla scopa e con parole,/ e passati e sett'anni sì vuole/ adoperar la ferza e la correggia,// e se passati i quindici e' folleggia/ fa' col baston ché altro non gli duole/ e tante gliene dà che, dove suole/ disubbidirti, perdonanza chieggia// E se ne'vent'ancor ben far nimica/ deh mettilo in prigion, se te ne cale!/ e quivi un anno di pocco'l notrica/ ..."

3.2. Cárcel privada

Esta mención de la prisión es significativa. Las disposiciones legales prevén con cuidado la existencia de cárcel privada.

Al parecer, se acepta su existencia en algunos casos pero se sospecha que se puedan cometer abusos. Por tanto, tenemos que saber cuál era el destino de esas cárceles privadas y cuándo se transgredía su utilización. El estatuto de Cremona[18] desconfía sin duda de la cárcel privada y ejerce control sobre ella. En efecto, establece la capacidad de funcionarios y jueces para investigar -mediando o no acusación y denuncia- todo lo relativo a homicidios, heridas, quebrantamiento de paz, incendios, hurtos, adulterios, raptos..., entre esas posibles transgresiones enumera "de privatis carzeribus". El texto no especifica demasiado, pero suponemos que no va contra la existencia de la prisión privada sino contra ciertas formas de utilización.

Sin duda, la cárcel era aceptada para el castigo de los miembros -mediando ciertas condiciones y plazos- pero sobre todo era especialmente vigilada respecto de su uso en relación de extraños. Y cuando en el encierro hubiera otros motivos que el de admonición y guía que correspondía al padre.

Los estatutos determinan que no existan cárceles privadas "salvo si fuerit pater qui ceperit filium vel nepotem vel parentem stultum..."[19].

Forlì y Arezzo también legislan al respecto. Esta prisión privada podía ser una forma coactiva de obtener provechos económicos, cumplir venganzas, ejercer violencias. Había de ser ajusticiado quien aprisionara a alguien para obligarlo a pagar rescate o raptase a hijo o hija de otro. Esta última frase queda inconclusa, se supone que habría de completarse añadiendo algo así: "y allí los mantuviera encarcelados". Si el encarcelamiento conociera otras causas menos graves, el dueño de casa habría de ser castigado tanto en su persona como en sus bienes, según la decisión del podestá[20]. El estatuto de Forlì detalla las penas en que incurriría quien retuviese a alguien en su casa. Todas las consideraciones se refieren a persona que no constituye parte de la familia. Quien detuviese a alguien en su casa más de tres días será decapitado. Por un día o menos, deberá pagar una multa de 150 libras. En caso de reincidencia, la multa aumentará hasta 300 libras. Además, las multas habrán de ser pagadas en término -dentro de los 10 días de la sentencia-. En caso contrario, la voluntad del podestá determinará amputación de miembro (mano, pie...) o decapitación.

La acción se agravará si hubiera coacción por parte del dueño de casa; si el encarcelado cometiese algún delito por ese motivo ("falso instrumento o testamento o escritura falsa..."), el carcelero será reputado como principal autor del mismo[21].

Pero si bien el dueño de la cárcel privada no habría de mantener en ella a extraño, esto no rezaba para los miembros de su familia. En efecto, Treviso establece las penas que correspondían en ese caso pero agrega "esto no tenga lugar en lo que se refiere a

hijos e hijas, sobrinos y sobrinas, esposas y concubinas"[22].

En este párrafo del estatuto aparece claro que lo que se entiende como "privato carcere" es simplemente el encierro ejercido en una casa particular ya que habla de confinamiento "in domo sua vel in castro vel in alio loco", "quasi in privato carcere"[23].

En general, se prohibía mantener en ella a cualquier otra persona a menos que fuera ladrón o inculpado de cualquier delito. Y aún así deberá dar cuenta inmediata a las autoridades. En caso que no cumpliera estas disposiciones, será multado. Esta pena no caerá sobre quien encerrara a alguien de su familia. El *pater familias* podrá jurar acerca de la culpabilidad del familiar así retenido. "De la misma manera el padre que encerrase o retuviese al hijo o a otro que estuviera bajo su potestad". También la esposa podrá ser retenida por el marido aunque no "durante muchos días por motivo alguno"[24].

Sin duda, la capacidad del padre de castigar con encierro severo a su familia se ejercía efectivamente. Ejemplos literarios nos hablan de esta posibilidad. Conocemos la transformación operada en San Francisco, luego de su juventud disipada. Tachado de demente, de loco, su padre "túvole encerrado por muchos días en oscuro calabozo..." Su madre, finalmente se apiadó de él "como permaneciese el servidor de Dios encerrado en la cárcel de su propia casa..."[25].

En otras ocasiones, el *pater familias* no ejercía ese derecho personalmente, sino a través de los funcionarios comunales. Así lo dice Forlì[26]. El podestá aprehenderá y hará detener a petición del padre de familia en las cárceles de la comuna de Forlì a hijos o a miembros desviados de la familia del mencionado padre, que frecuentasen tabernas o prostíbulos, el juego de azar u otros y disiparen sus bienes y los del mencionado padre de familia.

Para entender el alcance de esta capacidad punitiva del padre podemos plantearnos otros casos. Sin duda castigar a la familia no era la única posibilidad pero era la admitida generalmente. Los estatutos de Pistoia determinan que todo ciudadano que castigara con palo o cualquier madera a un convecino deberá ser multado en 40 sueldos a menos que fuera "in castigando familias".

Hasta ahora hemos visto casi exclusivamente referencias a la capacidad punitiva del padre. Pero existían también otras posibilidades. Esta capacidad de castigo también podía corresponder a la esposa -según dijimos-, como a todo mayor. Es decir, el maestro podía castigar a sus discípulos así como el hermano mayor a sus hermanos menores. Ese hermano mayor había de tener -para realizar esta tarea de disciplina- por lo menos ocho años más que los menores que sufrieran la reprimenda. Ese castigo será sin "sevitia et crudelitate, rumpendo ossa sive debilitando membra".

La relación superior-inferior que permite realizar este castigo se pone de manifiesto en otros ejemplos de posibilidad punitiva.

De la misma manera que en los casos anteriores, el concubino podrá castigar a su compañera siempre que "efussionem sanguinis vel fracturam ossis sibi non faciat".

El amo lo hará con su boyero o custodio de las bestias "levis castigatio concessa sit et non aspera"[27].

Es interesante destacar que ciertos castigos son aceptados cuando se trata de agresión a personas consideradas inferiores. Dicen los *Statuti* de Pistoia[28]: Si un miembro de esa comunidad golpease a alguien en el rostro "studiose", es decir intencionadamente, será penado en 20 sueldos "nisi vilior persona digniorem gravi verborum vel facti iniuria lacessiverit" ("a menos que una persona de jerarquía más vil lo insultara con palabras o hechos"). Subrayamos en este caso que se acepta el castigo ante la agresión de un inferior, esto confirma lo que dijimos sobre la situación de los miembros de la familia con respecto al *pater*.

En suma, pensamos que la capacidad punitiva del padre subrayaba su superioridad y eminencia dentro de la familia. Dada la ecuación superior-inferior ya establecida por otros textos, este castigo sólo lo aplicaría quien tuviera autoridad.

4. LOS *IUVENES*

Así como Georges Duby ha estudiado los *iuvenes* en la sociedad aristocrática de Francia, *iuvenes* a quienes no siempre correspondía cronológicamente este calificativo, nos preguntamos si los hijos no emancipados en la sociedad burguesa italiana de los siglos XIV y XV constituían un grupo que podemos denominar *i giovani* o la *iuventus*. Jóvenes sobre todo en la denominación puesto que aunque hubieran llegado a la adultez biológica no se veían liberados de la tutela paterna y de la dependencia familiar.

Con esta pregunta no pretendemos comparar pautas y objetivos de la sociedad aristocrática y la sociedad burguesa. Simplemente reflexionar cómo -por diferentes motivos- diversos grupos establecían una arritmia entre la mencionada adultez biológica y la que llamaríamos adultez social. Y cómo edad y poder (económico, político, social...) son coordenadas que se armonizan de diferentes maneras según "tempora et mores".

4.1. El *filius familias*

Definamos la condición de *filius familias*. De ordinario era un adulto -mayor de 20 años- que seguía permaneciendo bajo la patria potestad[29].

Pero estas palabras nos ofrecen un dibujo incompleto que debemos enriquecer.

El estatuto de Vallasina (1343) establece que toda persona de 18 años pueda actuar en juicio; al llegar a los 20 años podrá contraer obligaciones con cualquiera "duummodo non sit *filius familias*" ("con tal que no sea *filius familias*)[30].

Su dependencia se expresaba sobre todo en lo referido a la dimensión patrimonial.

Ya lo ha destacado Paolo Cammarosano en su estudio sobre *Structures familiales dans les villes de l'Italie communale*[31] al decir: "La solidarité et la cohésion du noyau familial sous l'autorité paternelle n'avaient de raison d'être que l'existence d'un certain patrimoine". Sin duda, vemos aparecer las limitaciones en particular en lo que se refiere a obligaciones pecuniarias. Es como si la condición de adulto tuviera varias connotaciones, puesto que observamos una adultez jurídica no siempre acompañada por una adultez económica en lo que se refiere a disposiciones patrimoniales.

4.2. **Adultez y emancipación**

La adultez jurídica comenzaba entre los 18 y 25 años, variación que se daba según los diversos estatutos[32].

Esa adultez podía tener relación con la emancipación pero no se correspondían necesariamente. En todo caso, la emancipación podía realizarse a partir del momento de la adultez pero no antes ("et qui abinde emancipauerit non teneat emancipatio"). El texto de Eumenia agrega que, toda otra conducta, sólo perjudicaría a padre e hijo ("et nullius momenti sit nisi in preiudicium emancipantis et emancipati")[33]. Sin duda, antes de esa edad la voluntad del padre de emancipar al hijo no tenía validez. La poca responsabilidad que se concedía al *filius familias* aparece en el estatuto de Imola. Este prevé que el hijo substrajese algo a los padres o abuelos. En este caso, los damnificados podían reivindicar la restitución "possint et debeant per iudicem compelli sine strepitu et figura iuditii et quibuslibet diebus". Sin duda, se lograba justicia pero se pedía prudencia y silencio. Esto estaba determinado por el perfil jurídico del *filius familias*, a quien se comprendía de manera muy neta dentro de la *cerchia* familiar, oscureciendo su personalidad en el plano público.

A la vez -actuando de esta manera- se protegía el nombre de la familia; la buena fama, el buen nombre eran fundamentales para la vida en comunidad. El mal comportamiento del heredero podía afectar el *cognome* de toda su casa, de ahí esa necesidad de secreto en la solución de pleitos familiares[34].

La situación del *filius familias* se veía en general englobada con la de los menores. Como ejemplo tomamos los estatutos de Intra, Pallanza... que establecen que los *minores* -toda persona de menos de 25 años- están inhabilitados para contraer obligaciones sin la voluntad del padre, abuelo, tutor o curador[35].

El padre era quien debía responder por el hijo no emancipado puesto que parte de su fortuna se reservaba al efecto. El estatuto de Reggio d'Emilia[36] establece que el *filius familias* que cometiera algún delito será castigado en la parte que le correspondiere. Aclara que esto significa que el padre poseerá la mitad de sus bienes junto con sus hijas y la otra mitad con los varones. Y determina taxativamente que esta disposición también

tiene vigencia cuando el padre "non dedit eam partem filio emancipato de domibus et vineis et terris et mobili super quo possit vindicta fieri" ("Esto deberá ser observado cuando el padre no diese al hijo emancipado aquella parte de casas, viñas, tierras y [bienes] muebles sobre los cuales se pueda tomar venganza").

Más adelante citamos los estatutos Gaudiani en que se prevé que en caso de delito se pagará la compensación de los *bona communia*[37].

Existen otras variantes de la eximición o negativa del padre cuando el hijo delinquiere. Aunque la dependencia del hijo era tan grande, el padre quedaba eximido cuando el *filius familias* cometía algún delito "sin culpa, mandato o consentimiento del padre *in cuius potestate est*". En tal caso, el hijo habría de recibir el correspondiente castigo[38].

Otros estatutos, en cambio, parecen determinar que sólo por la voluntad del padre, abuelo, hermano u otro que tuviera bienes en común con el malhechor se pagase la compensación. Así en diversos estatutos leemos fórmulas similares a la siguiente: "Et si malefactor habuerit patrem vel avum et pater vel avus noluerit condempnationem solvere pro ipso malefactore, quod dictus filius ponatur in carcere et usque ad satisfactionem teneatur ibidem..."[39].

En los apartados citados aparece claramente delineada la condición de dependencia -sobre todo económica- y la liberación que implicaba la emancipación. Volveremos sobre esto. Sin embargo, hay que aclarar que a partir de los 14 años, tanto varones como niñas adquirían ciertos derechos jurídicos. Los estatutos de Cremona determinan que los varones y mujeres de más de 14 años "possint testificari super quolibet malleficio et processu mallefici"[40]. Se prevé que esos mismos jóvenes pueden excusarse en causas criminales "sine consensu patrum vel curatorum suorum"[41].

En ambos ejemplos aparece clara la capacidad de actuación en ciertos casos judiciales, lo que implicaba una cierta representatividad.

El estatuto de Forlì[42] acepta este mismo procedimiento y especifica que los *filii familias* o los emancipados o aquellos menores de 25 años pero mayores de 14 años si fuera varón y de 12 si fuera mujer puedan "accusare et denumptiare et deffendere se possit etiam sine consensu et auctoritate patris vel curatoris". Y esto durante todo el desarrollo del proceso "tam in primis quam in causis appellationum".

4.3. Capacidad económica y contractual

Esa capacidad jurídica que se ejercía a partir de temprana edad no guardaba correspondencia con la capacidad económica que se veía limitada por la no emancipación.

Forlì dice "establecemos que ninguna persona ose o permita vender o recibir cosa

alguna de algún *filius familias* o familiar (es decir, miembro de la familia o servidor), secreta y furtivamente, sin licencia del padre o del señor". Si alguien realizara un trato semejante habría de restituir al padre o al señor "rem ipsam" -o lo correspondiente según la estimación realizada por éstos- si se tratara de persona idónea, además de pagar una multa a la comuna.

En general, todos los estatutos consideran inválidos los contratos que se establecieran con *filius familias* a menos que se realizaran con el consentimiento del padre, tutor o curador. En caso que esto se contraviniere se establecen penas con montos claramente determinados. Y además los funcionarios habrán de reunir a las partes sin que medie orden escrita "para restituir los instrumentos legales y las prendas"[43].

Excepción constituye el caso de los *filii familias* que fueran mercaderes, que para comerciar se encontraran "palam et publice in mercatis vel plateis comunis Forlivii vel apotecis"[44].

El mismo estatuto insiste en esta circunstancia, la validez de los contratos que se establecen con el *filius familias* que comerciase y mercase públicamente. Se exceptúa el contrato establecido por asunto de juego de dados o de azar[45]. Esto se reitera en el apartado siguiente. Sabemos de la desconfianza de los burgueses por todo lo que fuera juego. En este apartado se explicitan los motivos. "Item, establecemos y ordenamos para que los jóvenes no sean desviados, que ninguna persona preste dinero alguno o cosa alguna a ningún *filius familias* con motivo de juegos de azar o de dados o para que coma o beba a crédito". Si se estableciera contrato a pesar de esta prohibición, no podrá hacerse efectiva la ejecución. Y si se hubiese tomado algún bien, éste habría de ser restituido al padre más la compensación correspondiente[46].

Por cierto, se prohibe todo préstamo a menores y *filii familias* cuando se tratara de juego. Por lo demás, como ya hemos visto, no se celebrará contrato con menor en ninguna circunstancia, "et si celebraverit, ipso iure contractus sit nullus..."[47].

Otras disposiciones completan el perfil del *filius familias*. Frignano determina claramente los límites de los préstamos que se pueden ofrecer a algunas personas que adolecen de condición de inferioridad. Nadie prestará a "prodigo, furioso, mentecapto", ni a ningún *filius familias* "sin el consenso del padre o de aquel en cuya potestad estuviere"[48]. Es decir que el hijo no emancipado se asimila en este caso, en cuanto a derechos, a alienados o a personas que necesitan curador.

Y aunque algunos estatutos no lo colocan en una situación de inferioridad tan neta, sí consideran al *filius familias* como equiparable al menor de 18 años. En ese caso nadie puede establecer contrato con el *filius familias* a menos que éste fuera "mercator" o préposito o vicario, etc. Es decir, si tuviera alguna actividad pública, según hemos visto más arriba[49].

Pero así como vimos que, pese a sus limitaciones jurídicas, los estatutos acordaban al *filius familias* ciertas capacidades, no todas las disposiciones son negativas a su

respecto. En algunos de los mencionados estatutos -como en los de Lago d'Orta, ya citados- se establecen las funciones que pueden desempeñar. Eumenia y Treviso son taxativos. Determinan que los *filii familias* pueden ser procuradores y síndicos (Treviso sólo procuradores, los de Lago d'Orta, prepósito o vicario), actuando ampliamente en todo lo que corresponde al cargo "no obstante el estatuto diga que los *filii familias* no pueden obligarse sin consenso del padre o de alguna otra ley"[50], dice Eumenia. En suma, se concede al *filius familias* responsabilidades, otorgándoles, por consiguiente, representatividad en la vida política. Pero -al mismo tiempo aun negándolo- se hace referencia al derecho del padre y a su necesario consentimiento.

Es significativo que muchas de estas limitaciones referidas a los *filii familias* sean propias también de otro sector social que manifiesta con esto su situación de dependencia: las mujeres.

Forlì asimila el testimonio de las mujeres con el de los *filii familias* menores de 20 años. Aunque se acepta la validez de dicho testimonio, sin duda la equiparación implica inferioridad puesto que la representación de las mujeres en juicio no revestía mayor relevancia en la Edad Media.

También asimilados a la condición de los *filii familias* aparecen las mujeres casadas -dependientes de sus maridos- en los *statuti di* Predappio del año 1383[51]. Estos disponen que para realizar venta, donación, cesión, remisión, contrato, etc. las mujeres casadas habrían de contar con la anuencia de sus maridos y los *filii familias* con la de sus padres. En caso contrario esos documentos serán írritos y sin valor. Destacamos una vez más la condición de sometimiento y la equiparación a las mujeres. Pero tenemos que subrayar el párrafo final en que se introduce una excepción a lo dispuesto anteriormente: "A predictis excipimus filios familias seorsum habitantes a patribus vel pro patribus familias se gerentibus, nec non filios familias qui a patre deputati sunt ad aliquam negotiationem vel artem faciendam super ipsa negotiatione vel arte contrahentes, quos contractus licite facere possint aliquibus non obstantibus". Es decir que se exceptúan los hijos que habitan separados de la casa paterna o a aquellos que se consideran como *patri familias* pues realizan negocios por sí[52].

La dependencia del *filius familias*, la poca disponibilidad en materia de dinero, se hacen evidentes una vez más en disposiciones tales como la siguiente que pertenece a los estatutos de Frignano. Se determina de qué manera las tabernas actuarán respecto del *filius familias*. Delegados los hijos para resolver problemas en la curia del señor podestá o para entender en negocios paternos se encuentran en la ciudad sin dinero que les permita alimentarse. Por tanto, se determina que "para que éstos no mueran de sed ni de hambre" las tabernas "puedan y deban dar de beber y de comer a aquellos *filii familias* hasta una cierta cantidad", la que se establece inmediatamente. Cantidad que será pagada por los padres -voluntariamente o compelidos a ello- "si los *filii familias* estuvieran inactivos o no lo pudiesen pagar[53].

En este artículo encontramos una dependencia estricta del *filius familias* que se quiebra en la última frase mencionada. Se establece en ella la posibilidad de que el *filius familias* pudiera responder por sí, al ejercer trabajo provechoso.

Ya hemos dicho que estas disposiciones tan severas se hacen más concesivas cuando ese *filius familias* comercia por su cuenta.

4.4. El *filius familias, mercator*

Esta actitud corresponde a la preparación que debía recibir el joven burgués a quien se orientaba hacia las actividades comerciales desde niño. Las enseñanzas que recibía lo capacitaban para ello.

Monna Alessandra Macinghi Strozzi[54] habla de la preparación que se otorgaba a Matteo, el hijo pequeño que residiría con ella hasta el momento en que habría de exiliarse como sus hermanos mayores. Dice que Matteo ha cumplido 11 años y que lo ha sacado del ábaco y aprende a escribir. El mismo Matteo comunica a su hermano Filippo que se encuentra en Nápoles: "E in questì dì mi porrò con uno maestro che insigna iscrivere, che insino a ora sono stato a scrivere a casa, e veggo che non piglio buona forma di lettera". Pero -agrega- su madre no quiere que tome lecciones con un maestro, ella personalmente le enseñará. Pero, sin duda, era la *bottega*, el aprendizaje que preparaba al joven para las actividades de mercader. Monna Alessandra anuncia que luego de los ejercicios de escritura, Matteo deberá ir al *banco*, es decir a la *bottega*, la tienda familiar que tan pronto conoció Morelli en su orfandad[55].

Leon Battista Alberti -aunque desarrolló en su vida otras actividades- se encontraba inmerso en un mundo burgués. Por ello habla del perfil del mercader con propiedad. Célebre es la frase en que pinta esa figura con rápido trazo. Según la opinión de Benedetto Alberti "stava cosí bene al mercatante sempre avere le mani tinte d'inchiostro". Siempre vigilante en la *bottega*, siempre atento a consignar "ogni entrata e uscita fuori di bottega", escribiendo constantemente de manera que debía "quasi sempre avere la penna in mano"[56].

Se ha impuesto el *ethos* del trabajo pero -quebrada ya la tripartición de *oradores*, *labradores* y *defensores*- el nuevo grupo, tal vez los *laboratores* de que han hablado David y Le Goff[57] estructura y orienta la actividad de sus miembros, la fundamental tarea de mercar.

Capacidad que podía ponerse en práctica pronto. Entre los consejos de Morelli para la formación del joven se lee que "al tempo d'anni diciotto o circa" el joven podrá "in atto di mercantia", viajar por el mundo, conociendo países y lugares diversos. En esta actividad estará durante tres o cuatro años, así "diventerai più isperto e più pratico d'ogni cosa e più intendente..."[58].

Precisamente el mencionado apartado de Frignano establece que todo aquel que fuera mayor de 18 años o cualquier *filius familias* mayor de 25 años que vive apartado del padre o de aquel bajo cuya potestad se encuentra y que actúa por sí sea considerado como *pater familias*[59].

Suponemos que esto significa que tiene una posibilidad contractual. Evidentemente poseía capital que había de responder por las obligaciones contraídas. Pero nos preguntamos si ese capital derivaba de donación del responsable de la fortuna familiar, si esto implicaba una forma de adelantar la herencia y de deslindar responsa-bilidades. O si el capital era recibido de algún socio *stante* por parte del joven. Más adelante, algunos textos aportarán esclarecimiento a este tema.

En todo caso, estas situaciones: (a) apartamiento; (b) actuación *per se*, habían de tener publicidad o conocimiento público como hemos visto antes, habían de efectuarse "palam et publice"[60] pues, en caso contrario, el padre continuaba comprometido con su fortuna. Así por ejemplo Frignano establece la emancipación -a partir de los 10 años- de hijos que fueran clérigos o conversos y a quienes se hubiera otorgado algunos bienes. Si el padre hubiera declarado estos bienes y éstos hubieran sido considerados en el *estimo*, el padre continuará pagando sus obligaciones a la comuna no obstante la disminución predicha.

A partir de esta disposición volvemos al *filius familias* que merca por sí. Evidentemente, si podía establecer contratos, se obligaba con su propio capital, es decir que su patrimonio no dependía ni estaba obligado al *pater familias*.

Por consiguiente, las disposiciones jurídicas nos ofrecen realidades que parecen llevar a una definición más matizada del *filius familias* que la establecida en un comienzo. Es como si nos encontráramos con una situación intermedia pues revela independencia y posibilidad de actuar comercialmente por parte del *filius familias* aunque no se haya llevado a cabo la emancipación. Verona dice "Et quod potestas teneatur ita pro filio emancipato secum ad unum victum morantem in una domo tamquam non esset emancipatus, si de mercantariis factis vel facturis cum eo suo padre morante"[61].

En los estatutos de Eumenia se determina que el *filius familias* -siempre que hubiera cumplido los 18 años, si habitara separado de padre y de abuelo y tuviera familia- podrá contraer obligaciones como *pater familias* a pesar de todas las disposiciones en contrario[62].

Estos párrafos presentan una situación jurídicamente determinada pero modificada *de facto* por varias circunstancias: la de ser mercader reconocido como hemos dicho más arriba y en segundo lugar, la residencia separada.

Es decir que la no-emancipación queda en cierta manera neutralizada por la capacidad económica del hijo derivada de la propia actividad y su separación de la casa paterna.

4.5. Emancipación y bienes

La emancipación determinaba de ordinario la concesión de bienes al hijo de parte de los mayores de quienes dependía. Los estatutos de Eumenia ofrecen las dos posibilidades. Por un lado, se prevé que el padre o el abuelo realizaran "assigatiomem bonorum suorum in toto vel in parte", por el otro dice: "si assignatio facta non esset".

Ya hemos visto[63] que Reggio d'Emilia prevé la responsabilidad del padre por delito que cometiese hijo emancipado si no le hubiera dado la parte correspondiente de bienes muebles e inmuebles "super quo possit vindicta fieri".

Ambas probabilidades han de ejercerse para salvar a los acreedores que concretaran operaciones durante el proceso de emancipación.

Los estatutos de Eumenia prevén que la emancipación no se realizara con el propósito de perjudicar a dichos acreedores. Establecen que si alguien -que tuviese acreedores- emancipase a su hijo o adoptado y concediese a éste todos sus bienes, las obligaciones que hubiera contraído antes de esa cesión -y a pesar de la misma- quedarán firmes[64].

Cuando la emancipación se producía, el hijo se encontraba sin duda en la necesidad de lograr su capital y de demostrar que sus bienes le pertenecían. De ordinario se establece que si el padre y el abuelo habitaran juntos se suponía que todos los bienes de los miembros de la familia les correspondían a menos que los hijos o adoptados probasen que las cosas que poseían tenían otro origen y no derivaban de lo que correspondía a padre y abuelo.

Los estatutos de Intra y Pallanza determinan claramente cómo se han de considerar los bienes de los parientes que habitasen juntos ("insimul habitaverint ad unum panem et vinum"). Si no se hubiese realizado la división de los bienes en todo o en parte, lo que fuera adquirido por uno o algunos de los miembros de la familia será considerado como propiedad de todos, "licet alter ex ipsis non fuerit in acquisitio nominatus". Esto se considerará firme siempre a menos que existiese documento público que determinase otra cosa[65].

Es decir, mientras haya habitación en común, los bienes también se consideran comunes.

4.6. El testamento del *filius familias*

La existencia de los *bona communia* determinaba que el *filius familias* no podía disponer de sus bienes en legados post-mortem. Así lo establece Dervio y Corenno[66] a menos que tales voluntades estuvieran avaladas "sine consensu, voluntate et presentia duorum suorum parentum vel affinium propinquorum".

En las *memorias* de Donato Velluti[67] se recuerda la figura de uno de los miembros de la familia. Sometido aun a la voluntad paterna, Rinieri murió a los 20 años. Había ejercido su oficio de mercader ("stando a mercatantia con altrui a Pisa, e a Vignone"). Como vemos, es un *filius familias* que ejerce su profesión independientemente de los lazos familiares. Murió cuando habían muerto ya padre y madre ya que los tres cayeron "per la grande mortalità " de 1348. Esta circunstancia y su propio estado de *filius familias* determinó confusión en la herencia. Por su lado, Rinieri hizo testamento, heredando a su padre "e fece certi lasci". Pero -comenta el memorialista de la familia- "il testamento suo non valse, perchè essendo in podestà del padre, non sappiendo la sua morte, non era certo di suo stato".

En este caso, la muerte al parecer contemporánea de padre e hijo complica la herencia. Los miembros supérstites litigaron por el legado, según dicen las *memorias*: "fu grande questione di quello rimase del padre, tra Tessa e me". Es interesante analizar esta frase y la anterior. Se indica que el litigio se dio por la herencia paterna.

Ahora bien, nos preguntamos que si Rinieri sabía que su condición de *filius familias* le impedía testar ¿por qué lo hizo? Sin duda, podría haberlo realizado si hubiera conocido la muerte del padre, circunstancia que lo hubiera liberado de su tutela pero el texto dice que no la sabía nada de ella y no había recibido herencia de padre ni madre ("non avea preso retaggio di padre nè madre"). Nos queda otra posibilidad: que el testamento y los legados correspondieran a dineros personales del hijo, según suponemos más adelante. Pero esta hipótesis queda anulada por el texto de las *memorias*. Ya que ésta indica que "il testamento suo non valse". Sin duda, esta decisión es lógica considerando su condición de *filius familias*. La única posibilidad que resta es que el testamento fuera inválido por no haber sido autorizado por miembros de su familia, según se dispone de ordinario.

Encontramos otro caso similar en las cartas de Alessandra Macinghi Strozzi. Nos hablan de la muerte de su hijo menor, Matteo, lejos de Florencia desde hacía años. Muere a los 22 años, exiliado como todos los Strozzi; él a los 14 años. No se determina su condición, no sabemos si era *filius familias*. En todo caso, sabemos que establece testamento cuya copia ha llegado a nosotros. Por dicho documento Matteo instituye como heredera universal a su madre "in omnibus bonis suis mobilius et stabilibus, iuribus, accionibus, etc..." Además, reconoce una deuda con ella. Luego hace mandas, algunas por su alma y otras a favor de diversas personas, entre otras para "pannamenta lugubria" de miembros de su familia y para quienes determinase monna Alessandra como homenaje a su muerte[68].

Entre los legados se cuenta la dote para la hermana de un servidor "che è maritata, e none può andare a marito, che è gran povertà la sua". Le deja 15 florines. Monna Alessandra escribe a Filippo, exiliado en Nápoles, que si no se pudiera retirar tal suma de los bienes de Matteo le tomará de lo suyo propio o de los del mismo Filippo.

Sin duda, Matteo no era considerado *filius familias* puesto que se cumple su voluntad. Los bienes de que dispone podían ser bienes paternos que Matteo hubiera recibido, ya que el testamento establece: "voluit et mandavit dictus testator, quod omnia bona et iura ad ipsum testatorem deventa ex successione et hereditate paterna, pro parte et porcione ad eum spectante" corresponde a sus hermanos luego de la muerte de su madre[69].

El ejemplo de Matteo Strozzi nos habla pues de un joven que merca por sí y puede legar.

Por lo que vemos, el momento del tránsito a la condición de emancipado era complicado en la determinación de bienes y responsabilidades. Los estatutos de Eumenia establecen que los bienes de todo *filius familias* emancipado, dentro del año que mediara desde el momento de la ceremonia de su emancipación serían atribuidos a padre o abuelo "nisi contrarium probetur". Estas presunciones se referían a lo que interesaba a los acreedores del padre y del abuelo[70]. Este apartado nos habla -una vez más- de la necesidad de aclarar la procedencia de dineros personales por parte del hijo emancipado, como dijéramos antes. Lo que no precisa, en cambio, es de dónde logra el individuo, independiente o no, los bienes que le permiten realizar una actividad personal, si no se lo ha heredado previamente.

La emancipación constituía una cesura, una separación fundamental del individuo respecto de su familia, un verdadero rito de paso. Que se solemnizaba con proclamaciones, con ceremonias determinadas, según veremos.

Podemos creer que -de ordinario- la emancipación comportaba la concesión de un capital o de inmuebles que permitirían actuar independientemente en materia económica. Sirigatti habla *delle sostanze* con que hereda a su hijo.

Los estatutos hablan de la parte legítima. En caso de que el hijo, el sobrino o el hermano de alguien cometiese algún delito: homicidio, robo, perjuicio, incendio, el mayor que estuviera ligado a él podría pagar la pena pecuniaria correspondiente de los "bona communia" ("usque ad satisfactionem pene castellani debite, et damnorum illatorum satisfaciant emendam")[71].

O sea que la emancipación comportaba la entrega de la parte personal al hijo liberado de la tutela paterna, respondería éste en adelante por sí, con sus bienes, no estaría a merced de la buena voluntad de sus parientes y no estaría sometido a la disponibilidad de los "bona communia".

En 1417[72] el mismo Lapo dei Sirigatti consigna la muerte de su hijo Niccolaio a los 31 años. Había sido emancipado pero a pesar de ello, no dejó nada, dispendioso, era "grande gittatore del suo e dell'altrui..." "poco si curava di nulla se non seguire e suoi apetiti e volontà...", lo importante lo encontramos en la siguiente frase, no hizo testamento "perchè non avea niuno proppio e avea dissipato e llogoro il mio molto più non gli toccava in parte". Es posible que en su dispendio hubiera comprometido no sólo

la parte que le correspondía sino también lo que la generosidad de su padre le hubiera ofrecido. En todo caso, subrayemos que ese hijo había recibido un monto que no había sabido usufructuar.

En los *Ricordi* de los Corsini[73] se mencionan emancipaciones de los hijos de Matteo Corsini. Importa la legalidad de que rodea tales acciones, en todos los casos se indica que "fue notificata la deta mancepagione ala Merchatantia come d'usanza, secondo lo statuto di Firenze"[74].

Pero lo que queremos destacar aquí es la entrega de bienes en el momento de realizar la emancipación. Tomamos el caso de Piero, hijo del memorialista: "a lui diede in parte uno podere del popolo di Santo Pietro di Sopra, nel pioviere di Decimo che suoi chasamenti, tere, vigne e il deto luogho chiamato Bochignola, ogni altre cose che si apartiene al deto podere..." En los meses siguientes, aparecen consignadas otras donaciones a Piero en Santo Pietro di Sotto e di Sopra.

En 1383 se realiza la emancipación de Niccolò y de Ludovico Corsini quienes reciben bienes inmuebles[75]. En 1388 llega el turno a Giovanni, a Bartolomeo y a Neri, emancipaciones que comportan la entrega de los habituales *poderi* con viñas y casas[76].

No importa entrar en detalles, solamente queremos destacar que la liberación del hijo implicaba la entrega de su *parte* ("a lui diedi in parte, quando il mancepai...")[77]

4.7. **Realización de la emancipación**

Nos interesa examinar las condiciones que los estatutos establecían para realizar esa emancipación y que ésta tuviera validez.

En primer lugar, ya vimos, la edad. Es condición exigida para emancipar al hijo u otros descendientes que hayan cumplido los 18 años[78]. Además, habían de contemplarse otras circunstancias.

Habían de hacerse de manera pública y solemne, ante el señor podestá o el cónsul, extendiendo carta de emancipación. Ocho días antes de la ceremonia había de ser pregonada en lugares públicos determinados "quod notum sit omnibus quod talis vult emancipare filium suum"[79].

En general, las situaciones que comportaban ritos de paso, cesura entre edades y condiciones, implicaban publicidad.

El matrimonio era una de esas situaciones. Yo he dicho[80] que la *traductio* de la novia desde la casa paterna al hogar conyugal constituía un ritual de separación. En tal caso, cambiar de residencia comportaba no un hecho físico de traslado, sino algo más profundo, la desposada cambiaba de condición. Las tradiciones folklóricas se expresaban -en el acompañamiento- por medio de música, canto, gritos, tiros de fusil. Es interesante destacar que en el caso del casamiento coinciden la tradición folklórica y la

Iglesia en solicitar publicidad, aunque la Iglesia condene el excesivo bullicio.

Es decir, se aspiraba a informar a la sociedad -cuyos miembros adquirían un compromiso- de la concreción de un vínculo, de la transformación de un *status*.

La literatura del siglo XV ofrece narraciones de lo que podemos llamar matrimonio por palabra de presente o matrimonio secreto. En general, se trataba de una ceremonia privada en presencia de parientes de la esposa o contando sólo con los contrayentes. De ordinario, el lance acababa de manera dramática porque muchas veces la unión sólo se celebraba para satisfacer concupiscencias o para eludir las prohibiciones que imponían familias enemigas.

La publicidad que se pedía en lo relativo al matrimonio, también se solicitaba en caso de emancipación. El episodio más conocido -y sin duda evidente- es protagonizado por Francisco, el futuro santo de Asís. El padre -al ver la conducta peculiar de su hijo- luego de haberlo encerrado -según dijimos- decidió desheredarlo. "Condújole después ante el Obispo de la ciudad, para que en su presencia renunciase su herencia y le devolviera todo lo que tenía"[81]. Asistimos a la famosa escena del despojamiento. Francisco desnudo fue acogido por el manto del obispo, quien había sido solicitado como autoridad y testigo autorizado por el padre del joven. Simbólicamente era una renuncia de todos los bienes paternos -aun los más modestos- renuncia hecha pública, ante autoridades y convecinos.

La publicidad era necesaria, para mejor decir, imprescindible. También los estatutos de Eumenia determinan cómo habían de darse a conocer dichas emancipaciones. En este caso, se prevé que dentro del mes de realizada la emancipación deberá hacerse pública en la asamblea o por medio de pregonero teniendo éste que anunciarla en cuatro lugares de "Burgus Eumenie". Si no se cumplieran estos requisitos, la emancipación no valdrá, cayendo el perjuicio sobre la parte emancipante[82].

Sólo la voluntad del padre podrá determinar la emancipación a menos que dicho padre o el abuelo fueran pródigos, en cuyo caso el podestá podrá determinar la emancipación aun a edad temprana no considerada válida en otras circunstancias, por ejemplo, la liberación a menor de 14 años.

Antes de analizar otras características de la emancipación atestigüemos con otros ejemplos la solemnización necesaria para que el acto tuviera validez. El estatuto de Reggio d'Emilia[83] determina que todas las emancipaciones habían de hacerse delante del señor obispo o del podestá o de los señores cónsules de la ciudad de Reggio. Esos nombres habían de ser leídos una vez por año en el Consejo general.

Sin duda la emancipación revestía importancia y correspondía sólo a determinados funcionarios, previsión evidente para evitar fraudes. En los estatutos de Lago d'Orta, el obispo Oldradus se dirige al castellano del lugar para que -en adelante- "nec est quod de dationibus tutorum vel curatorum vel emancipationibus te intromitteres ullo modo". Taxativamente determina que esas capacidades son "inherentes nobis vel nostro generali

vicario ... reservandas". Destaquemos que la disposición utiliza palabras claramente restrictivas, reiteradamente dice "te nullatenus intro-mittas"[84].

De ordinario, las disposiciones se cumplían al pie de la letra. Lapo de' Sirigatti[85] habla de la emancipación de sí mismo, realizada en el año 1379. En ese año "ffui manciepato e disobligato d'ongni leghame che avea da Giovanni di Lapo Niccholini, mio padre".

Taxativamente indica: "E posso testare e oblighare ongni miei beni mobili e immobili secondo a me pare". Fue declarado emancipado ante testigos en el "Palacio della Merchatantia" y fue inscripto como tal en el libro de las emancipaciones "chome chonsueto ss'è di fare per gli altri che a ttali atti venghono..."

Lapo Sirigatti precisa en otra *ricordanza* que en una compra realizada por el padre, compra de un "podere ... chon chasa da lavoratore e da singniore", "disse la charta in me Lapo di Giovanni, poi ebbi riceuta la manciepagione"[86]. Es decir que no participa ni usufructúa de dicha compra.

En su libro, llega el momento de la emancipación de su propio hijo Niccolaio. Es liberado y el padre indica claramente cuál es el alcance de esa desobligación. "Sicché, da questo dì innanzi, non sono tenuto a niuno obligo ch'esso facesse, né elgli è tenuto a' miei, e può testare se avesse che, e obbligarsi, la sua persona e i suoi beni; e, se niuno guadangno facesse, debbe essere tutto suo, e, se perdesse niente, né io né altri n'è obligato..."

Es interesante subrayar la plena separación que se establece. La emancipación se ha realizado previo anuncio público, pocos días antes "io avea mandato la grida per tutti i conventi che, da indi innanzi, io non voleva essere tenuto per lui a niuna cosa, né elgli fusse tenuto per me".

Insiste un poco más adelante en la separación que determinaba la decisión: "che questa grita mandata mi valglia a ongni mia difesa".

El padre trataba de liberarse de toda obligación respecto del hijo, de allí su necesidad de publicidad. Publicidad que haría conocer, a todos los miembros de una población, que se encontraba desobligado.

Ya hemos visto que el padre no debía responder por los delitos cometidos por el hijo no emancipado. Con mayor razón quedaba eximido de todo crimen o exceso que derivara de la conducta del hijo emancipado. Esto es lo que determina un artículo del estatuto della Lega di Giambassi[87].

El podestá o cualquier otro oficial no podrá "gravari, inquietari, cogi vel molestari" al padre por "alliuscumque banni, condemgnationis, excessus vel delicti per dictum suum filium emancipatum quocumque commissum".

En la parte final del artículo se prevé de qué manera habría de procederse en caso que los oficiales dudaran de la realización de la emancipación.

No sabemos cuál sería la causa de esta duda. Tal vez la no inscripción obligatoria

en los libros públicos. Para resolver el inconveniente, se solicitaría a "alicui iurisperito" si "legitima sit vel non emancipatio". Dada la opinión por parte de este *iurisperito* se consignará la circunstancia "in scriptus et sigillato habito vel in publico foro". En suma, se solicita una declaración pública y por escrito que sirva de testimonio futuro para todos los casos similares. Subrayamos pues la importancia que se daba al conocimiento público de la emancipación.

De ordinario, esa emancipación se oficializaba por medio de documentos, uno entre las partes, redactado por notario y la inscripción en los libros de los gremios. En efecto, en el testimonio de Sirigatti se establece que se inscribió en el Libro de Arte de la Lana y en el Arte della Mercatantia: fue "scritto l'à nel libro delle manceppagioni, come è d'usanza e di dovere di scrivere".

Menos taxativa jurídicamente es la noticia referida a Giovanni, otro de sus hijos, aunque creemos que se trata de una emancipación. Giovanni tenía cerca de 26 años "e io Lapo volglendo dargli molglie, e io abbiendo la familgla grandissima, mi diliberai volerlo partire da mme e dargli delle mie sustanze quella parte gli tocchava e ancora molto più, e questo perch'era il magiore de' miei filgliuoli che m'erano rimasi"[88].

Se lo heredaba en suma y se le daba independencia.

Nos preguntamos si la declaración de emancipación siempre liberaba plenamente al hijo y lo desobligaba totalmente. Esta duda se presenta ante la lectura de un artículo del estatuto de Verona[89] que dispone la posibilidad de establecer contratos. Y se menciona a los hijos emancipados "si modo cum patre steterint in una domo". En esta frase nos parece ver una limitación de la persona a pesar de la emancipación realizada.

5. Conclusión

Estas reflexiones sobre la capacidad de gobierno del *pater familias* y la condición del *filius familias* sin duda ponen en evidencia la importancia del patrimonio familiar. Como dice Paolo Cammarosano[90]: "En conclusion, on constate que l'unité patrimoniale des familles sous l'autorité paternelle était una caractéristique des groupes marchands, comme des clases définies par leur richesse foncière. Nous trouvons une même base à cette caractéristique commune dans ces deux catégories sociales les fils suivaient 'normalement' le destin économique de leur père, s'insérant dans la même activité et puisant aux mêmes sources de richesse que celui-ci". Sin duda, la protección del patrimonio era esencial pues vemos que la sujeción a que estaba sometido el *filius familias* era dura y larga.

Esta *iuventus* burguesa debía pues -como la noble, caracterizada por Duby- realizar un largo aprendizaje -aunque en campos y actividades diferentes- y luchar por su inserción en el mundo burgués sufriendo largo tutelaje y conquistando ese lugar por

su capacidad en el trato económico. Actividad que comportaba también su definición social y política.

A pesar de caracterizar a uno y otro grupo como *iuventus* vemos entre ambos diferencias importantes, sobre todo direccionales. La *iuventus* burguesa constituye -por la fuerza de la *casata*- un grupo endo-familiar, los lazos se hacen sumamente estrechos y coactivos, los jóvenes se ven limitados en sus actividades, en sus disponibilidades, en sus posibilidades de compromiso. En algunos casos, se cercena casi completamente su actuación. En cambio entre los nobles se da el fenómeno inverso. No podemos decir que es un grupo exo-familiar. Pero sí que se expresa de esa manera temporalmente. Sin romper los lazos con el linaje, esos *iuvenes* realizan un aprendizaje fuera de la casa, intentan acciones que les darán autonomía, que los ligarán probablemente con otras estirpes. En este caso, la familia imprime un movimiento hacia el exterior; entre los burgueses, por el contrario, la familia se retrae y nuclea fuertemente a sus miembros alrededor de la figura del *pater familias*. Destaquemos también que los *iuvenes* nobles se presentan de manera clara como grupo, su errancia hace que constituyan un núcleo fácilmente identificable, mientras que los *filii familias* se mantienen encapsulados, adheridos cada uno de ellos a su propia familia, no podemos identificarlos como un grupo evidente y coherente, no hay unión ni participación común en hechos cotidianos, no existen propósitos ni tendencias explícitas que los aunen.

A pesar de todo uno y otro ejemplo nos hablan de la lucha de las *casas* ya nobles, ya burguesas, por conservar patrimonio indiviso, por centralizar poder y gobierno internos que permitan a la familia prolongar su emergencia en el contexto social.

En suma, edad y poder -de cualquier tipo- se han conjugado diversamente según épocas y sociedades.

NOTAS

[1] Nilda Guglielmi, "La femme seule (Italie du centre et du nord. XIII-XVe siècles)". *RAZO, Cahiers du Centre d'études médiévales de l'Université de Nice*, Université de Nice, nº 9, 1989, pp. 53-66; "La 'tomata' de la mujer viuda (Italia del centro y del norte, siglos XIII-XV)", *Homenaje a Ferrán Valls y Taberner*, Facultad de Derecho, Universidad de Málaga, 1989, pp. 3463-3494; "La viuda tutora (Italia del centro y del norte. Siglos XIII-XV)", *Homenaje al Prof. Emilio Sáez. Anuario de Estudios medievales*, nº 18, Barcelona, 1988, pp. 157-171; "De minoribus". Sociedad e infancia. Florencia, siglos XIV-XV"" *Res gesta* 27-28, Rosario, 1990.

[2] Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia*. A cura di Ruggiero Romano e Alberto Tenenti, Turín, Giulio Einaudi, 1969. p. 226. Términos semejantes en diversos estatutos.

[3] "La muerte del padre de familia (Florencia, siglos XIV y XV)", *Jornadas de literatura italiana*, Universidad del Salvador - Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1985, pp. 81-94.

[4] Giovanni di Pagolo Morelli, *Ricordi*. A cura di Vittore Branca, Florencia, Felice Le Monnier, 1956.

[5] Ver "La muerte...", *art. cit.*

[6] Nino Tamassia, *La famiglia italiana nei secoli decimoquinto e decimosesto*, Milán-Nápoles-Palermo, R. Sandron, s/ f., p. 201.

[7] *Statuto di Forlì dell'anno MCCCLIX con le modificazioni del MCCCLXXIII*, a cura di Evelina Rinaldi, *Corpus Statutorum Italicorum* sotto la direzione di Pietro Sella, nº 5, Roma, Ermanno Loescher et Cia., 1913, p. 163. En

adelante Forlì.

[8] Statuto della Sambuca del MCCXCI. *Corpus Statutorum Italicorum* sotto la direzione di Pietro Sella, nº 2. Statuti dell'Apennino tosco-modenese (Sambuca, Pistoiese, Frignano). Secoli XIII-XIV a cura di Quinto Sántoli, Albano Sorbelli, Ferdinando Jacoli, Roma, Ermanno Loescher et Cia., 1913, p. 70.

[9] Statuti di Porlezza ed Osteno dell'anno MCCCXXXVIII. Statuti dei laghi di Como e di Lugano dei secoli XIII e XIV. Vol. II. Lecco, Vallassina, Campione. Valsolda, Porlezza ed Osteno a cura di Emilio Anderloni e A. Lazzati, *Corpus Statutorum Italicorum*, nº 8, Roma, E. Loescher et Cia., 1915, p. 336.

[10] Statuti della Valsassina dell'anno MCCCLXXXVIII, *Corpus Statutorum Italicorum* sotto la direzione di Pietro Sella, nº 3. Statuti dei laghi di Como e di Lugano del secolo XIV, vol. I. Averrara e Val Taleggio, Dervio e Corenne, Valsassina a cura di Emilio Anderloni, Roma, E. Loescher et Cia., 1913, pp. 311-2. En adelante Valsassina.

[11] *Id.*, p. 311.

[12] Statuto di Arona del secolo XIV. Statuti del Lago Maggiore e della Val d'Ostia del secolo XIV. Vol. I. *Corpus Statutorum Italicorum* ...nº 6, pp. 72-3.

[13] *Gli statuti del comune di Treviso (sec. XIII-XIV)* a cura di Bianca Betto, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Fonti per la Storia d'Italia, Roma, 1986, 2 vols., I, p. 401. En adelante, Treviso.

[14] Tamassia, *ob. cit.*, p. 259, nota 2.

[15] Forlì, p. 263.

[16] Nov. decis. Rotae Lucensis. 45. Cit. por Tamassia, *ob. cit.*, p. 257.

[17] Antonio Pucci, Rime autobiografiche e gnomiche en *Poeti minori del Trecento*. A cura di Natalino Sapegno. Milán-Nápoles, R. Ricciardi, 1952, p. 355.

[18] *Statuta et ordinamenta Comunis Cremonae facta et compilata currente anno Domini MCCCXXXIX curati e aggiornati con le riforme del decennio successivo* da Ugo Gualazzini, Milán, Dott. A. Giuffrè, 1952, p. 24. En adelante, Cremona.

[19] Valsassina, p. 319.

[20] *Statuto di Arezzo (1327)*. A cura di Giulia Marri Camerani. Deputazione di Storia patria per la Toscana. Sezione di Arezzo. Fonti di Storia aretina. Vol. I. Florencia, 1946, p. 210.

[21] Forlì, p. 240.

[22] Treviso, I, p. 512.

[23] *Ibid.*

[24] Statuta Eumenia MCCCLXXXIII (Omegna). Statuti del Lago d'Orta, *Corpus Statutorum Italicorum*. nº 18. En adelante, Eumenia.

[25] Tomás de Celano, *Vida de San Francisco de Asís* en San Francisco, *Sus escritos, Las Florecillas. Biografías del santo por Celano. San Buenaventura y los Tres compañeros. Espejo de perfección*. Ed. preparada por los PP. Fray Juan de R. de Legísima, O.F.M. y Fray Lino Gómez Canedo, O.F.M., Madrid, B.A.C., 1956, p.294.

[26] Forlì, p. 264.

[27] Valsassina, p. 312.

[28] *Statuti di Pistoia del secolo XII*, reintegrati, ridotti alla vera lezione ed illustrati dal Prof. Francesco Berlan. Fascicolo I. Bologna, fresso Gaetano Romagnoli, 1882, pp. 6-7.

[29] Forlì, p. 182.

[30] Statuti di Vallasina dell'anno MCCCXLIII, *Corpus Statutorum Italicorum*. nº 8. Ver Nota 9.

[31] Paolo Cammarosano, "Structures familiales dans les villes de l'Italie communale" en *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*. Roma, Ecole Française de Rome, 1977, p. 188.

[32] Nilda Guglielmi, "La viuda tutora", art. cit., p. 7, nota 21.

[33] Eumenia, p. 207.

[34] He tratado el problema de la *buena fama* con respecto a la vecindad en "Vecindad y solidaridad en la Italia medieval. Siglos XIV-XV" a publicarse en el *Homenaje a Jacques Heers*, Paris-Sorbonne.

[35] Statuti di Intra, Pallanza e Vallinstrasca dell'anno MCCCLXXXIII, Statuti del Lago Maggiore e della Val d'Ossola del secolo XIV, Vol. I, *Corpus Statutorum Italicorum* sotto la direzione di Pietro Sella, nº 6, Roma, Ermanno Loescher, 1914, p. 301. En adelante, Intra, Pallanza...

[36] Consuetudini di Reggio d'Emilia (1242-1311), *Corpus Statutorum Italicorum* sotto la direzione di Pietro Sella con la collaborazione di Emilio Anderloni, nº 16. Nuova Serie. Milán, Ulrico Hoepli, 1933, p. 28. En adelante, Reggio d'Emilia.

[37] Statuta Gaudiani, MCCCXLV-LV. Statuti del Lago d'Orta, ed. cit., ver nota 24. En adelante St. Gaudiani.

[38] *Statuti di Predappio dell'anno 1383* pubblicati da Carlo Guido Mor. Istituto Poligrafico dello Stato. Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1941, p. 102. En adelante, Predappio.

[39] Statuta Insule et Ripperie Horte MCCCLIII en St. del Lago d'Orta, ed. cit., ver nota 24, p. 24. Eumenia, p. 308. En adelante, Insule et Ripperie Horte.
[40] Cremona, ed. cit., p. 32.
[41] *Ibid*, p. 27.
[42] Forlì, p. 208.
[43] Eumenia, p. 138. Semejantes disposiciones: Cremona, p. 131., Statuto del Frignano del MCCCXXXVII-XXXVIII. Statuti dell'Apennino tosco-modenese, *Corpus Statutorum Italicorum*, nº 2. Ver nota 2. En adelante, Frignano. Statuti del lago Maggiore e della Val d'Ossola del secolo XIV. Vol. I. Castelletto Ticino; Arona; Invorio Inferiore, Paruzzario e Montregiasco; Vergante, Lesa e Meina; Intra, Pallanza e Vallintrasca, ed. cit., ver nota 36, p. 166. *Statuti di Imola del secolo XIV* a cura di Serafino Gaddoni. I. Statuti della città (1334). Milán, Ulrico Hoepli, 1931, p. 136. *Liber Statutorum Comunis Vitelianae (sec. XIV)*, edito a cura di Gino Solazzi, Milán, A. Giuffrè, 1952, p. 327.
[44] Forlì, p. 263.
[45] *Ibid*, p. 315.
[46] *Ibid*, p. 315.
[47] *Ibid*.
[48] Frignano, p. 174.
[49] Statuta Insule et Ripperie Horte, ed. cit. Ver nota 38, pp. 31-2.
[50] Eumenia, p. 183.
[51] Predappio, p. 69.
[52] Forlì, p. 208.
[53] Frignano, p. 159.
[54] Alessandra Macinghi negli Strozzi, *Lettere di una gentildonna fiorentina del secolo XVI (sic) ai figliuoli esuli*, Florencia, G.C. Sansoni, 1877. Licosa Reprints, 1972, p. 6.
[55] Giovanni di Pagolo Morelli, *Ricordi*. A cura di Vittorio Branca, Florencia, Le Monnier, 1956, pp. 146-7.
[56] Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia*. A cura di Ruggiero Romano e Alberto Tenenti, Turín, Einaudi, 1969, p. 251.
[57] M. David, "Les laboratores du renoeuveau économique du XIIe. à la fin du XIVe. siècle" en *Revue historique du droit français et étranger*, 1959. Jacques Le Goff, "Note sur la société tripartie, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IXe. au XIIe. siècle" en *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, París, Gallimard, 1977.
[58] Morelli, ed. cit., p. 264.
[59] Frignano, p. 174.
[60] Forlì, p. 263.
[61] *Gli statuti veronesi del 1276* colle correzioni e le aggiunte fino al 1323 (Cod. Campostrini, Bibl. Civica di Verona) a cura di Gino Sandri, volume prime, Venecia, R. Deputazione di Storia patria per le Venezie, 1940, p. 349. En adelante, Verona.
[62] Eumenia, pp. 330-1.
[63] *Ut supra*, Reggio d"emilia, p. 28.
[64] Eumenia, pp. 207-8.
[65] Intra, Pallanza, p. 349.
[66] Statuto di Dervio e Corenno dell'anno MCCCLXXXIX en *Corpus Statutorum Italicorum* sotto la direzione di Pietro Sella, nº 3. Statuti dei Laghi di Como e di Lugano del sec. XIV. Vol. I. Averrara e Val Taleggio, Dervio e Corenno, Valsassina a cura di Emilio Anderloni, Roma, E. Loescher et Cia., 1913, p. 170.
[67] *La cronica domestica di messer Donato Velluti*, scritta fra il 1267 e il 1370 con le addizioni di Paolo Velluti scritte fra il 1555 e il 1560. Dai manoscritti originali per cura di Isidoro del Lungo e Guglielmo Volpi, Florencia, Sansoni, 1914, p. 108.
[68] Strozzi, *op. cit.*, p. 192.
[69] *Ibid.*, p. 193.
[70] Eumenia, pp. 207-8.
[71] St. Gaudiani, p. 308. Ver nota 33.
[72] Christian Bec, *Il libro degli affari propii di casa de Lapo di Giovanni Niccolini de' Sirigatti*. París, S.E.V.P.E.N., 1969, pp. 136-7.
[73] *Il libro di ricordanze dei Corsini* (1362-1457). A cura di Armando Petrucci, Roma, Storia d'Italia pubblicate dall'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, nº 100, 1965, pp. 66 y ss. En adelante, Corsini.

[74] *Ibid.*, pp. 66-67.
[75] *Ibid.*, pp. 68-9.
[76] *Ibid.*, pp. 73-75.
[77] *Ibid.*, p. 75.
[78] Eumenia, p. 207.
[79] Intra, Pallanza..., p. 301.
[80] En *Familia y sociedad (Italia del centro y norte)* (Siglos XIV-XV). Cap.: *Ritos y ceremonias*, a publicarse.
[81] Tomas de Celano, *Vida*..., ed. cit., ver nota 25, p. 295.
[82] Eumenia, p. 207.
[83] Reggio d'Emilia, p. 8.
[84] Insule et Ripperie Horte, ed. cit., ver nota 3p, p. 56.
[85] Ed. cit., ver nota 72, pp. 58-9.
[86] *Ibid.*, p. 59.
[87] Statuto della lega di Gambassi del secolo XIV. Leghe di Gambassi, Chianti e S. Piero in Mercato a cura di Angiolo Latini en *Corpus Statutorum Italicorum* sotto la direzione di Pietro Sella, nº 7. Roma, E. Lescher et Cia., 1914, pp. 22-23.
[88] Sirigatti, *op. cit.*, p. 143.
[89] Verona, ed. cit., ver nota 60, p. 348.
[90] Art. cit., p. 190.

SOBRE EL ESPACIO Y EL TIEMPO DE TRASMUNDO EN LA LITERATURA CASTELLANA MEDIEVAL

ARIEL GUIANCE
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

Entre los temas más frecuentes de la literatura medieval figuran los relatos de viajes fantásticos al trasmundo o la aparición de personajes celestiales o infernales ante los hombres. Esta tradición ha sido objeto de numerosos estudios, tanto desde el punto de vista literario propiamente dicho, cuanto histórico y social[1]. En este caso, quisiéramos volver sobre el asunto, a fin de señalar algunas características básicas de estas narraciones y, fundamentalmente, remarcar el valor que tuvieron tanto para sintetizar un conjunto de creencias comunes sobre el tema como para modelar esas mismas creencias con determinados fines.

Para ello, utilizaremos como fuente una selección de narraciones castellanas datadas entre los siglos VII y XIII. Se trata, pues, de un ámbito geográfico que ha sido relativamente poco explotado en este sentido, ya que los trabajos especializados lo han tocado marginalmente. En cada caso, el planteo se desarrollará con dos criterios: uno temático, subrayando algunos puntos esenciales de estos relatos, y el otro cronológico, a fin de comparar la transformación -desde el punto de vista conceptual- que sufrieron a lo largo de dichos siglos. Como se puede ver, el trabajo no tiene pretensiones de exhaustividad, sino sólo de señalar -según dijimos- algunos matices relevantes de este género. En particular, se analizará de qué manera se articulan en él los dos elementos que figuran en el título de este estudio: el espacio y el tiempo. Veremos que ambas dimensiones están directamente relacionadas, a tal punto que el mundo del más allá se configura tanto con una como con la otra.

Antes de comenzar, creemos necesario hacer una salvedad: en general, los estudios especializados sobre el tema suelen referirse a este grupo de relatos como "literatura de visiones" o "visionaria". Sin embargo, aquí hemos preferido hablar de "literatura de trasmundo" o "del más allá". La razón de este reemplazo se debe a dos motivos: 1) el término *visión*, en la Castilla medieval, no parece haber tenido el mismo sentido que en la actualidad -y ni siquiera tuvo un sentido unívoco-; 2) las visiones comprenden experiencias de variado contenido -viajes de personajes celestiales o

terrestres hacia uno y otro mundo respectivamente, mensajes divinos, trances o éxtasis místicos- y en este trabajo sólo nos ocuparemos de las primeras. De hecho, si aceptamos la definición de Dinzelbacher, *visiones* son todas aquellas vivencias humanas -*Erlebnisformen*- fuera del mundo circundante, que se concretan por medio de la intervención de una fuerza exterior[2].

En lo que hace al primer punto -la desconfianza medieval hacia las visiones- es significativo señalar que éstas hasta fueron decididamente cuestionadas en determinadas épocas por ciertos personajes -algunos de los cuales fueron los mismos autores de estos relatos-. Ya San Isidoro[3] había señalado ese múltiple valor de la visión, cuando la clasifica en tres grupos: visiones oculares, visiones espirituales y visiones intuitivas (las únicas que dan certeza de las dos anteriores). Aún más, para remarcar esa ambigüedad que rodea a la visión, agrega que la misma no es privativa de los "espíritus buenos", sino también de los malos, esto es, que no sólo la visión puede conducir al error sino que no siempre es garantía de bienaventuranza.

Este reparo todavía subsistía en algunos sectores cultos del siglo XIII -límite temporal de nuestros ejemplos-. Alfonso el Sabio definía entonces a la *visión* como

"...cosa que non veen como çiertamientre. Et porque esto non puede omne uer ssinon en dos ssazones -la vna, quando está el omne entre dos sentidos, de guisa que non es omne bien salido del vno nin entrado en el otro, assí como entre uelar e dormir; o entre cuydar omne tan ffirmemientre, estando despierto, que sse le oluide la çertedunbre de la obra en que ssee por la voluntad de la antoiança en que non es caydo aun del todo-, et por ende los que asacauan creençias e ssectas e opiniones de tales visiones [...], bien se puede entender que non era rraygado el ssuenno donde tal creençia sse mouye nin podríe sser firme ninguna cosa que ssobre tal rrazón ffuesse.

Onde, por todas estas rrazones ssobredichas, todos los que en ellas creyen non auyan ffirmes crençias nin ley uerdadera"[4].

Ya veremos que este recelo no correspondía cuando el beneficiario de esa visión era un santo -a quien se le reservó progresivamente ese don divino-. Pero aún cuando éstos tienen visiones, sus palabras están cuidadosamente reguladas. ¿Será por ello que Gonzalo de Berceo pone en boca de Santo Domingo de Silos -después de la visión de éste- el siguiente pedido a los monjes de su comunidad?:

"Demás bien vos lo ruego, pídovoslo en don,
que yaga en secreto esta mi confessión,
non sea descubierta fasta otra sazón,
fasta salga mi alma, desta carnal presón"[5].

Ahora bien, habría que estudiar si dicho recelo fue compartido por toda la sociedad (parecería que, al contrario, las visiones y los visionarios tuvieron amplia aceptación popular), lo que nos llevaría a plantear el espinoso problema de la estratificación de niveles culturales y la manera en que se relacionaban entre sí (lo que es más conocido como la polémica entre cultura erudita-cultura popular)[6].

Esta misma desconfianza hacia las visiones, según Michel Aubrun, fue el motivo por el que la Iglesia las controló cuidadosamente a partir del siglo XII, obligándolas a desaparecer[7]. Personalmente, no creo que tal desaparición se haya producido, sino que más bien debería hablarse de una transformación: pueden haberse limitado los relatos de viajes al trasmundo, pero en cambio comenzaron a multiplicarse las "apariciones" de santos en la Tierra[8].

En suma, el tema merece un análisis mucho más profundo que el que podemos dedicarle aquí. Se acepten o no nuestro reparos en lo que hace al término *visión*, lo que es innegable es que este tipo de literatura sirvió para que el hombre medieval plasmara sus esperanzas, sus ideales utópicos y sus críticas -veladas o no- al mundo que lo rodeaba.

Los relatos

Como dijimos, a los efectos de este estudio hemos seleccionado catorce relatos castellanos que narran experiencias en el más allá, datados entre los siglos VII y XIII -3 textos del siglo VII, 2 del XI, 2 del siglo XII y siete del XIII-. Para este ámbito histórico, el análisis más amplio sobre el tema sigue siendo el estudio de María Rosa Lida de Malkiel, "La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas", incluido como apéndice en la obra de Howard R. Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*[9]. Junto con éste, creemos debe citarse también el trabajo de Manuel Díaz y Díaz, *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*[10] que, aunque más restringido en su selección documental, incluye un interesantísimo estudio preliminar con abundante bibliografía.

Pasemos ahora a un análisis muy breve de estos relatos, señalando en especial las fechas de composición de cada uno y el contexto histórico en que fueron redactados.

Las tres primeras narraciones que nos ocuparán pertenecen a San Valerio del Bierzo y datan de fines del siglo VII (685 es la fecha aproximada que propone Díaz[11]) y han sido objeto de varias ediciones[12]. En el primero de ellos, su protagonista es un monje, Máximo, "librorum scriptor" de una importante institución monástica[13]. En este caso, se trata de un auténtico traslado al más allá que realiza el alma de este personaje tras su muerte. Máximo recorre un lugar "amenissimum", al que identifica como el Paraíso. Luego es llevado por un ángel hasta el límite de ese sitio, donde observa un profundo abismo cubierto por una densa niebla. Aunque no divisa bien el fondo, llega

a escuchar gritos y llantos procedentes de él, lo que lo induce a creer que se trata del infierno.

La narración tiene una evidente finalidad moralizante, ya que el ángel indica a Máximo que deberá retornar al monasterio y, de acuerdo a su comportamiento, sería enviado en el futuro a uno u otro lugar. Un detalle significativo de la misma es la manera en que se produce el regreso: cuando Máximo hace saber al ángel que no conoce el camino de vuelta, éste le señala un sendero en un monte. En él, le dice, encontrará a tres personajes: uno que escribe, otro que le dicta y un tercero con un báculo. Este último sería el que habría de indicarle la ruta de regreso.

En el segundo relato de San Valerio, se pueden observar ciertas variaciones con respecto al anterior. También aquí el protagonista es un religioso, Bonelo, pero su experiencia no se produce tras su muerte sino en dos momentos de éxtasis. En el primero, es conducido a un edificio de oro, perlas y piedras preciosas, con la promesa de que se lo acogería allí de comportarse correctamente. Como esto no ocurre, en el segundo se ve arrojado a un profundo abismo, con dos detenciones en su caída -cuando queda enganchado en dos salientes de la pared del mismo-. Finalmente, el monje llega hasta un descanso, donde se encuentra con el Demonio[14]. Sin embargo, Bonelo no llega a caer hasta lo más profundo del abismo -que, en cambio, vislumbra-. Por último, la restitución al cuerpo se produce aquí por un gesto liberador: la señal de la cruz.

La última de las narraciones de este autor cambia el carácter del personaje principal y el tipo de revelación. En el primer caso, porque ya no se trata de un religioso sino de un laico -un muchacho, "lapidum in structura peritum, nomine Baldari"[15]-. Por otro lado, este Baldario será el único que llegue a ver a Cristo y a su corte celestial. Es el mismo Cristo quien ordena el retorno del alma de Baldario a su cuerpo, "quia nondum completum est tempus eius"[16]. Al igual que en el caso de Máximo, aquí también el retorno es especialmente llamativo: el Señor obliga a esperar un momento antes de devolver al joven a la Tierra, porque el sol estaba subiendo (es decir, amanecía) y en el camino sus rayos podían quemarlo[17].

Entre estas tres primeras narraciones de Valerio del Bierzo y el cuarto relato que nos ocupará se produce un corte cronológico de importancia: de hecho, el escrito de Trezenzonio, al que nos referiremos, data de comienzos del siglo XI -si aceptamos una vez más la cronología propuesta por Díaz y Díaz[18]-. Es de señalar, sin embargo, que tanto en el estudio de Lida de Malkiel como en la selección de textos del propio Díaz se mencionan otras narraciones de este tipo, correspondientes al período comprendido entre esos siglos VIII y XI. No obstante, dichos relatos no han sido incluidos en este trabajo, ya que no implican viajes o contactos directos de determinados personajes con el más allá, sino que se manifiestan como alegorías más o menos extensas sobre el trasmundo[19].

El relato de Trezenzonio, en cambio, comporta una experiencia singular. Datado

del siglo XI -como dijimos-, su autor sitúa su acción a comienzos del siglo VIII, "Quoniam [...] totius Gallecie Ismaelitarum infidelitate ciuitates funditus extirpate..."[20]. El mismo comienza con la llegada de Trezenzonio al faro de Brigantium (la famosa Torre de Hércules, en La Coruña), desde donde éste divisa, "entre las más lejanas olas del mar", una isla[21]. De inmediato, construye una barca y se dirije a ella -viaje que dura desde la mañana temprano hasta "hora quasi septima", esto es, a media tarde-. El marco temporal vuelve a aparecer cuando el viajero da una referencia del tamaño de la isla: atravesarla le demandó "diebus octo".

La narración continúa con la descripción de una basílica situada en uno de los extremos de esa isla -consagrada a Santa Tecla, y en la que se conservaban los restos de dos personajes desconocidos, Cirilo y su discípulo Flavio-. Transcurridos sicte años de permanencia, Trezenzonio recibe un mensaje celestial ordenándole que abandone el lugar, anuncio que se repetirá ante su negativa. Como tampoco esta segunda vez el visitante cumplió la orden divina, fue atacado "...a lepre uarietate a capite usque ad pedes et oculorum cecitate...". Después de haber suplicado a Dios y restituida la salud, retornó a Galicia, donde halló prácticamente destruida la ciudad de Cesárea (?).

A primera vista, parecería que el relato de Trezenzonio no hace referencia a un espacio celestial. Sin embargo, su autor ha intercalado algunos elementos que prueban que se trata de un ámbito sobrenatural: la abundancia de comida, la tranquilidad que reina en él -común a casi todas las imágenes del Paraíso o del Edén-, y el mensaje divino que recibe el huésped. Sin embargo, éste no tiene en ningún momento un contacto directo con un personaje celestial o infernal -ni siquiera con otro ser humano-.

Quien en cambio recibe una visita de trasmundo es la reina Godo. El texto de su revelación se encuentra en el *Cronicon Iriense*, de fines del mismo siglo XI[22]. Según la narración, la soberana realizaba sus oraciones un sábado cuando se apareció ante ella su finado marido, el rey Sancho[23], "...duabus cathenis uinctus et a duobus diabolis tentus, qui dicit ei: 'Benefacis' et 'Perseuera'"[24]. Durante cuarenta días, la reina realizó ayunos y oraciones y entregó limosnas.

Transcurrido ese lapso, también en sábado, el rey Sancho volvió a aparecer, "...uestitus albis indutus..." y con una pelliza que la reina había entregado a un sacerdote como sufragio. Esta pelliza, finalmente, será la prueba material de la visita, ya que Godo arrancará un pedazo de ella al tratar de abrazar a su marido. Cuando fueron a buscar la pelliza ofrendada, encontraron que a ésta le faltaba el trozo que la reina había tomado.

De mediados del siglo XII es nuestro siguiente texto, el *Liber Sancti Jacobi*, consagrado a Santiago apóstol[25]. El milagro III de la segunda parte de esta obra narra la historia de un matrimonio que, no pudiendo tener descendencia, peregrina a Compostela a pedir la ayuda del Santo. Santiago concede el pedido, naciendo un varón. A los 15 años, éste y sus padres vuelven a esa ciudad, pero el muchacho muere en el camino. La madre, una vez más, pide al apóstol que resucite al niño, cosa que se concede.

Luego, el muchacho cuenta a todos "...qualiter beatus Iacobus eius animam a corpore egressam scilicet ab hora tercia sexte ferie usque ad oram nonam sabbati in sinu suo in eterna uidelicet requie refocillauit..."[26]. Como vemos, en este caso la descripción del más allá se reduce a dos imágenes: "in eterna requie", "in sinu suo". En cambio, el marco temporal que va desde la muerte del protagonista hasta su resurección ha sido muy bien señalado.

Del segundo viaje a trasmundo inserto en este mismo texto ya me he ocupado en otra oportunidad[27]. Se trata del milagro XVII, el peregrino Giraldo que se suicida tras haber sido engañado por el Diablo. Como ya señalara, este viaje tiene consideraciones geográficas precisas: los demonios tratan de conducir el alma del suicida "ad tormenta" (la única referencia al Infierno). En su marcha -y sin que se sepa bien por qué- se dirigen hacia Roma pero, en medio de un bosque situado entre esta ciudad y el pueblo de Labicano, Santiago aparece y consigue desviar la ruta. Luego conduce el caso del peregrino a la corte celestial -presidida por la Virgen-, que sesionaba en un "locus uiridis et spaciosus in planicie aeris", situado "prope ecclesiam beati Petri"[28]. Como era de esperar, la corte dispone el retorno del alma de Giraldo a su cuerpo (justificando que se había suicidado por engaño y no por propia voluntad).

A lo largo del siglo XIII, la literatura hispánica referida al trasmundo parece haber encontrado otro momento destacable, con ejemplos tanto en el ámbito profano como en el religioso[29]. Dentro de este último grupo debemos destacar seis relatos, de mediados de dicha centuria, pertenecientes a la obra de Gonzalo de Berceo. Nos referimos a la *Vida de Santo Domingo de Silos*, tres pasajes del *Poema de Santa Oria* y dos de los *Milagros de Nuestra Señora*.

En el primer caso, Berceo narra la visión del más allá de Santo Domingo (est. 229 a 244). En medio de un sueño, éste fue transportado hasta un "pavoroso" mar, del que se desprendían dos ríos, uno blanco y otro rojo. En el primero, había un puente

> "avrié plano e medio, ca más ancha no era,
> de vidrio era toda, non de otra madera,
> era por non mentirvos pavorosa carrera"[30].

En la otra margen, el santo alcanza a ver a dos personajes vestidos con dalmáticas blancas. Una vez que aquél cruza el río, estos mensajeros celestiales le enseñan tres coronas que -según le hacen saber- el Señor le tenía reservadas (las mismas simbolizaban tres dones divinos por su obediencia a la regla monacal, su contribución al fortalecimiento de la Iglesia y la reconstrucción que hiciera del monasterio de Silos). Luego del mensaje, Santo Domingo despierta.

En el *Poema de Santa Oria*[31], los viajes al más allá se presentan en dos oportunidades. En la primera (est. 25 a 109), la santa tiene un sueño -al igual que en el

caso anterior- en el que se le aparecen Santa Agata, Santa Eulalia y Santa Cecilia. Ellas actuarán como guías de Oria, conduciéndola hasta el cielo. Sin embargo, aquí el viaje no se manifiesta como el cruce de un río o un vuelo sideral, sino que Oria debe subir la escalera de una enorme columna[32]. De tal manera, las santas llegan a posarse en la copa de un árbol enorme -el Arbol de la Vida-, situado en un "maravilloso prado". Pero el autor nos manifiesta que esto no es aún el cielo, ya que el relato prosigue:

"Estando en el árbol estas dueñas contadas,
. . . . . .
vidieron en el çielo finiestras foradadas,
lumbres salién por ellas, de dur serién contadas"[33].

De esas ventanas salen tres ángeles que llevarán a las tres santas hasta el cielo, en tanto Oria lo hace por sí sola. Una vez allí, ésta reconoce a algunos personajes -incluyendo un vecino suyo- y asiste a una procesión de martires, obispos[34] y vírgenes. En medio del cortejo, Oria pregunta por la suerte de una antigua maestra suya, Urraca. Las santas le contestan que ella formaba parte de la procesión pero -como la fila "era muy luenga"- Oria llegará a escuchar la voz de su maestra pero no a divisarla[35]. Por último, la santa observa una silla de oro vacía, que custodiaba una doncella llamada "Voxmea". Esta última le hará saber a Oria que esa silla le estaba reservada y sería para ella si perseveraba en su actitud religiosa -en un paralelismo con el ejemplo de Santo Domingo ya visto, aunque a él no se le insta a cumplir con los preceptos religiosos-.

En el segundo viaje al más allá de este texto (est. 137 a 157), Oria se ve transportada hasta el Monte de los Olivos, desde donde observa una llanura paradisíaca. Luego, ve llegar una multitud de "preçiosos varones,/ Todos bestidos eran de blancos çiclatones (v. 143 a y b)[36], entre los que figuraba un tal don Sancho[37].

Finalmente, hay un tercer pasaje, breve, del *Poema de Santa Oria* que creemos necesario destacar (est. 188 a 201). En este caso, la santa -ya muerta- se aparece a su madre. Cuando ésta le pregunta cuál había sido su suerte después de morir, Oria le responde que no había podido ingresar al cielo la primera noche -sin saber por qué-, pero que lo hizo a la mañana siguiente[38].

La tercer y última obra de Gonzalo de Berceo, los *Milagros de Nuestra Señora* contiene también una serie de imágenes de trasmundo. Concretamente, nos referiremos a los milagros X ("Los dos hermanos") y XII ("El prior y el sacristán")[39]. En el primero, Berceo narra la historia de dos hermanos, el cardenal Pedro y el senador Esteban -aquél avaro, el otro codicioso y capaz de arrebatar santas posesiones-[40]. A la muerte de ambos, el primero marcha al Purgatorio, en tanto el segundo va directamente al Infierno. Sin embargo, este último conseguirá salvarse gracias a la mediación de San Proyecto -de quien había sido devoto-, que interpone su caso ante la Virgen. Esta concede que el alma

de Esteban vuelva a su cuerpo por 30 días, plazo en el que debe enmendar sus antiguas acciones. En el interin, recibe un mensaje de su hermano Pedro, sugiriéndole que el Papa rece una misa por su alma para ayudarlo en su estadía en el Purgatorio. La acción termina con la resurrección de Esteban, la reparación de sus faltas, la misa del Papa por el alma de su hermano y la "definitiva" muerte de aquél, cumplido el plazo previsto.

En el otro milagro, un prior disoluto -aunque firme creyente en la Virgen- se aparece a un sacristán de su convento tras un año de su muerte, haciéndole saber que había pasado un tiempo en un "exilio crudo e destenprado:/El príncipe de la tierra, Smerna era clamado"[41]. Pero, gracias a la Virgen pudo salir de allí y fue trasladado a un vergel delicioso.

Finalmente, citaremos un ejemplo tomado de las *Cantigas de Santa María*, de Alfonso el Sabio[42]. Se trata del muy conocido relato CIII[43]: un monje pide a la Virgen le muestre la gloria del Paraíso. Un día sale a pasear por un prado, donde encuentra una fuente de agua clara y un pajarito cuyo canto lo conmueve. Pasado un tiempo, decide volver a su monasterio, pero se encuentra con que allí no lo reconocen, ya que habían transcurrido "trezentos anos .... ou mays" desde su salida.

Después de esta amplia difusión conseguida a lo largo del siglo XIII, el motivo de los viajes al más allá parece haber sido relegado. No obstante -como vimos-, ello no implica que se haya abandonado toda la literatura referida al trasmundo: por el contrario, algunos temas antiguos, como los mensajes de los muertos dirigidos a los vivos (por citar sólo uno, el del Enxemplo XL de *El conde Lucanor*, de don Juan Manuel[44]) y las detalladas descripciones de los espacios celestiales o infernales (véase, por ejemplo, la imagen que brinda el *Libro de miseria de homne*, versión castellana del famoso *De comptentu mundi*, de Inocencio III[45]). Sin embargo, ni en uno ni en otro caso se presentan auténticos traslados al más allá o viceversa.

Otro tanto puede decirse del siglo XV, donde las representaciones de trasmundo fueron deslizándose hacia el ámbito de la alegoría, particularmente la de contenido amoroso. En este último sentido, los ejemplos más claros los tenemos en las obras del Marqués de Santillana, Juan de Mena, Gómez Manrique, Alonso Alvarez de Villasandino y otros[46].

De estos últimos siglos medievales, mencionaremos -sólo a título informativo, ya que no será objeto de análisis posterior en este trabajo- la recopilación y traducción de narraciones más antiguas conocida como *El libro de los enxemplos por a.b.c.*, de Clemente Sánchez de Vercial[47]. En ella aparecen seis narraciones celestiales (CX. CXXIX, CXXX, CCXLI, CCCLXXX y CCCLXXXV), extraídas de las *Cantigas de Santa María*, las obras de Beda y San Gregorio de Tours y las *Vitae Patrum*.

Los personajes

Si tenemos en cuenta en primer lugar a los protagonistas de nuestras narraciones, pareciera que -en general- éstos pertenecen a casi todos los grupos sociales (aún cuando debemos recordar que la mayoría de estos relatos han sido redactados o compilados por miembros del cuerpo eclesiástico, lo que se traduce en una mayor participación de seglares en estos viajes). Así, una experiencia de trasmundo la podían tener un monarca (Sancho), un cantero (Baldario), un peletero (Giraldo, el suicida), un santo (Domingo, Oria) y un monje (Máximo, Bonelo, etc.). Lo mismo puede decirse de las distintas edades, ya que se mencionan tanto a adultos como a jóvenes (el muchacho del camino de Santiago). Sin embargo, esta "democracia" del más allá no debe ocultarnos un hecho particular: los narradores castellanos parecen haber dejado de lado, como protagonistas de estos viajes, tanto a los campesinos (aunque proporcionalmente ellos constituían la mayoría de la población europea medieval) como a los niños de muy corta edad. En el segundo caso, el motivo es lógico: el valor fundamental de estos viajes era su capacidad didáctica, lo que suponía que -para lograr tal fin- debían ser transmitidos con cierto detalle. Por ello, es probable que se pensara que los niños muy pequeños no estaba capacitados para realizar un discurso coherente tras su retorno a la vida (y, por tanto, su experiencia no sería productiva)[48]. Este mismo argumento quizás debiera aplicarse al otro sector social discriminado, el de los campesinos. Un relato de viaje al más allá no sería tenido en cuenta si se ponía en boca de un campesino (dada la rusticidad general que se suponía en ellos y su cristianismo proclive a lo mágico y lo sobrenatural). Es más, es notable que en las narraciones en que se mencionan a laicos como protagonistas, siempre se ha aclarado, de una u otra forma, su condición y grado de capacitación para contar su experiencia: o se era una reina (Godo) o un senador romano (Esteban). Cuando se trata de personas de menor rango, los autores de los relatos se preocuparon en remarcar su fiabilidad, avalando así el mismo: es el caso de Baldario, de quien se ha dicho que era un hábil cantero, que había llegado a construír "...per antra qui inaccessibilis erat locis posita uiam ex lapidibus..."[49].

Otro tanto puede decirse de Giraldo, a quien el *Liber Sancti Jacobi* califica de "arte pelletaria instructus, iusto labore suarum manuum uiuebat" y, para jerarquizarlo aún más, se agrega que "matrem suam, patre defunctuo, suis laboribus sustentabat"[50].

Aun en los casos en que la condición del protagonista no está aclarada -siempre hablando de los laicos-, aparecen indicios que dan a entender que se trata de narradores confiables. Esto ocurre con el muchacho que muere camino a Compostela: se dice que su padre era cierto "uir" de Francia, que se había casado "spe prolis" y que -debido a sus pecados- no podía tener "proprio herede"[51]. Por otro lado, en la fatídica peregrinación en la que muere el muchacho, participan -además de los padres- "parientibus suis"[52], lo que haría referencia a un grupo familar extenso -señales todas

de un pequeño noble-.

Sin embargo, todas estas garantías de veracidad de los laicos no parecen haber sido suficientes en algunos casos: Gonzalo de Berceo, por ejemplo, transforma al peletero Giraldo, en su versión del relato en los *Milagros de Nuestra Señora* (VIII), en un monje -del mismo nombre- de la abadía de Cluny[53].

En cuanto a los miembros del cuerpo religioso, su participación en los viajes de trasmundo no requería justificación alguna. Particularmente, los protagonistas preferidos eran los monjes y los ermitaños (que, se supone, eran más cuidadosos en su vida cristiana, aún con sus pecados). También se entiende que éstos contaban con un grado de instrucción mayor que los integrantes del clero secular, lo que garantizaba todavía más sus relatos.

Por último, en esta gradación de visitantes, sin duda los testigos preferenciales eran los santos. Como bien lo ha señalado Jacques Le Goff, ellos se convirtieron progresivamente en la nueva *élite* en lo que hace a la percepción del trasmundo a través del recurso onírico: "ya sea que los sueños le vengan de Dios [...] o de Satán [...], los santos reemplazan a las *élites* antiguas del sueño: los reyes [...] y los jefes o héroes"[54].

Veamos ahora quienes son los acompañantes de estos visitantes en sus travesías por el más allá. Este acompañamiento -en el caso de los textos más antiguos- es significativo, ya que permite inferir la existencia de un juicio personal (que no se contradecía con el Juicio Final), inmediatamente después de la muerte de cada individuo. Esta idea -que Aaron Gurevic ha demostrado a partir de determinadas visiones[55]-, es verificable también en nuestros ejemplos castellanos. Sin embargo, como lo ha señalado el mismo Gurevic, hay que matizar esta noción de "individualismo altomedieval", dado que en la literatura visionaria (ése es su término), "los actos del individuo no son juzgados como expresión espontánea de la voluntad individual sino como si su origen estuviera situado fuera de su personalidad"[56]. En otras palabras, contaba más la naturaleza de la acción que quien la llevaba a cabo.

Un ejemplo claro de este concepto nos lo proporciona el relato de Bonelo: su primer viaje al más allá -esto es, al Paraíso- tiene por guía a un ángel, en tanto el segundo *-después de su vida desordenada-* cuenta como conductor a un "angelo maligno" que lo arrojará al abismo del Infierno. Otro ángel "lucis cuius pulcritudinis comparationem non valeo ennarrare" también aparece en el viaje de Máximo, en tanto son tres palomas brillantes -"ex quibus una super caput Christi gestabat uexillum"[57]- las que transportan el alma de Baldario.

En el extremo opuesto, dos demonios figuran como acompañantes del rey Sancho en su primera aparición ante su mujer y un gran número de ellos se apoderan del alma del peregrino Giraldo.

Los ángeles en particular se verán suplantados a partir de los siglos XII-XIII, cuando se afirme el culto popular de los santos -transformación que Vauchez califica de

muy avanzada en los países mediterráneos (fundamentalmente entre la aristocracia y la burguesía urbana) a comienzos del siglo XIV[58]-. Esta relación "santo-devoto", aunque "permanece siempre establecida en el principio 'mano a mano', se personaliza en devoción, revistiendo a veces una dimensión afectiva, moral o religiosa desconocida hasta entonces"[59]. Dicha modificación del "campo semiótico de la santidad" -la expresión es del mismo Vauchez- se observa claramente en nuestros relatos de trasmundo, impulsada por los clérigos. Así, Santiago Apóstol salva del infierno al suicida, alegando que éste era "meus peregrinus"[60]. Otro tanto ocurre con el muchacho que muere en la peregrinación -que es resucitado gracias a la intervención del mismo Santo- y con el senador Esteban, que goza del mismo beneficio a partir de la mediación de San Proyecto -y la complacencia de San Lorenzo y Santa Inés que, a pesar de haber sido ofendidos por aquél, se apiadan finalmente-.

Por otra parte, la entrada al trasmundo es prácticamente libre para los mismos santos. Estos o bien no requieren acompañamiento alguno (Santo Domingo y el segundo viaje de Santa Oria) o a lo sumo cuentan con un elemento que les enseña el camino (la paloma entregada por las tres santas a Oria en su primera narración). Es notable, en este último caso -y a diferencia de Baldario, a quien también lo habían conducido unas palomas- cómo Berceo se ha preocupado en remarcar que "Puyaba [Santa Oria] á los Cielos sin ayuda ninguna"[61].

Este cambio en lo que hace a la manera en que se establecían los contactos con el más allá en la Edad Media puede rastrearse también en la forma en que se vinculan los dos grupos de personajes antes mencionados, visitantes y anfitriones. Por ello -y a los efectos de ejemplificar con un solo caso- optamos por comparar dos grupos de textos de nuestra selección, bien distanciados en el tiempo: los tres relatos de San Valerio (siglo VII) y los *Milagros de Nuestra Señora* (siglo XIII).

En el primer caso, la relación entre visitante y seres celestiales está determinada por las reglas subordinado-superior. El ángel que guía a Máximo es imperativo con él: "Gusta de hac aqua", "Inclina modo aurem tuam in hoc precipitio [el infierno]", "Uadens modo reuertere in domum tuam, et si bene egeris beneque penitueris, mox iterum reuersus fueris, in isto amenitatis loco te suscipiebo [...], [de no ser así] in huius pessimi inferni perpetuo precipitaberis interu"[62]. Del mismo modo, Máximo responde al ángel en señal de respeto y obediencia: "Ego uero osculans pedes eius respondens dixi ei: 'Uolo, domine, hic tecum semper permanere [en el Paraíso]'"[63]. Idénticas características se pueden ver en el relato de Bonelo y en el de Baldario.

Si ahora consideramos la obra de Berceo, la misma relación aparece más familiar y hasta paternal (incluso con miembros de la jerarquía celestial de grado mucho mayor al de los ángeles). La Virgen, por ejemplo, podía salvar a un monje que, aunque pecador, era devoto suyo y arrancar su alma a los demonios (milagro XII), aconsejar a otro que

rece sus oraciones (X), ordenar se olviden los pecados -hasta el suicidio- de un tercero (VIII) o llegar a solicitar a Cristo que modifique la suerte de un condenado (III).

Este cambio de actitud ha sido planteado en términos generales por Dinzelbacher en un interesante artículo[64], en el que además indica que las narraciones altomedievales reflejan en estas relaciones celestes-terrestres el modelo del vocabulario feudal señor-vasallo. De la misma manera, los ejemplos de la Baja Edad Media -según dicho autor- habrían hecho de esas relaciones algo íntimo y hasta erótico[65]. Por nuestra parte, creemos que esta última observación debería ser considerada con cuidado en el caso de la literatura hispánica. Es claro que ésta ha cultivado esa vinculación "paternalista", pero se ha cuidado de estrechar demasiado los lazos entre protectores y protegidos (por lo menos, hasta el siglo XV). Una religión demasiado personalizada tampoco convenía a los grupos eclesiásticos que intentaban mantener el control social a través de ella. Por tanto, es lógico que hayan tratado de restringir ese "intimismo divino" a un grupo limitado, el de los elegidos del Señor (comenzando por los mismos religiosos).

Los espacios

Veamos ahora brevemente cuál es la caracterización espacial que nos proponen nuestras visiones. En general, ellas no se apartan demasiado de los modelos clásicos transmitidos por la tradición cristiana (con todos sus aportes).

En lo que hace a la descripción del Paraíso, ésta se presenta con ciertos trazos comunes (que se mantienen prácticamente inalterables desde el siglo VII hasta el XIII)[66]: es un lugar ameno, pleno de flores -especialmente rosas y lirios, dice Máximo[67]-, altos árboles y abundante luminosidad. En otras ocasiones, podía ser una llanura espaciosa y verde, como la de Giraldo[68]. Allí ovejas y aves proveen de alimento -según Trezenzonio-, al igual que las frutas y la "melle apium"[69].

En nuestra selección, los únicos que se apartan de esa imagen clásica son Bonelo, que menciona una "cellullam auro purissimo lapidibusque premicantibus pretiotis atque diuersis coruscantibus gemis et margaritis constructam"[70] y la de Trezenzonio, que menciona con detalle la basílica de Santa Tecla ("...altitudo quasi cubitorum quinquaginta uno; latitudo vero sexaginta uno; per girum autem in circuitu stadia trecentorum; absides octo, porticus quattuor, sacraria decem..."[71]).

También son conocidos los medios de que se valen los visitantes para acceder al Paraíso: Trezenzonio construye una barca, Santo Domingo atraviesa un puente de cristal, Santa Oria debe subir una escalera. De hecho, el problema no es tanto el ingreso cuanto el retorno del alma: Máximo debe caminar por su cuenta hasta encontrar los tres hombres -uno de los cuales conoce el camino[72]-, Baldario debe esperar que salga el sol -divisando desde el aire "toto...uniuersum"-, Bonelo se salva gracias a un gesto redentor -la señal de la cruz-, Trezenzonio encuentra una segunda barca (pero esta vez él no debe

conducirla sino que lo hace una "diuina manu").

Por cierto, mucho más ricas resultan las imágenes del Infierno -y aquí deberíamos considerar con cuidado la opinión de algunos autores en el sentido de que esa infernalización es más bien tardía[73]-. Este podía ser el profundo abismo cubierto de niebla de donde Máximo escucha "ululatum, gemitum, lamentum et luctum atque stridorem dentium"[74]; el fuego indescriptible de Bonelo, cubierto por una campana que chorreaba llamas y del que salía un mar de pez hirviente[75]. Estas imágenes del Infierno se verán poco a poco reemplazadas por la descripción de los mismos demonios y de sus actividades -o, directamente, de las penas infernales-. Así, vimos que el rey Sancho se presenta con dos demonios que lo tienen atado con fuertes cadenas; el peregrino suicida sintetiza al Infierno como "los tormentos"; Berceo habla del fuego, los "malos suores", la "posada,/Do nunqua verie cosa que fuesse pagada:/Nin verie sol ni luna, nin buena ruciada,/ E serie en tiniebra como emparedada"[76], o también el "exilio crudo e destenprado"[77].

Quizás una de las mejores descripciones hispanas del Infierno se encuentre en el *Libro de miseria de homne*, ya citado[78], donde las nueve penas infernales se hallan descriptas con "truculento detalle" -según María Rosa Lida[79]-.

Deténgamos solamente en dos de esas representaciones infernales: los olores y los gestos de los demonios. Con respecto a los primeros, las visiones hispánicas mantienen el *topos* tradicional de esta literatura que hace del Infierno un lugar maloliente. En contrapartida, el Paraíso tiene bellos aromas y delicados perfumes[80]. En segundo lugar, frente a los seres celestiales -que actúan delicadamente-, los diablos "apresan", "castigan", "lastiman", "pellizcan", "atizan el fuego", "atan con cadenas", etc. Como bien lo ha señalado Jean-Claude Schmitt, hay toda una gesticulación infernal vinculada al trabajo manual, que tiene su sentido específico[81].

Como vemos, el hombre medieval ha volcado en su concepción del Paraíso, dos categorías que le eran familiares: una sociedad acostumbrada a los malos olores, hizo de él un lugar perfumado; un grupo despreciativo del trabajo manual -el de los religiosos- imaginó un sitio en el que las cosas apenas se rozaban.

Deberíamos analizar ahora si hubo transformación evidente de la geografía de trasmundo dentro de esta literatura. Una vez más, aquí debemos coincidir con Dinzelbacher en el sentido de que los relatos de la Alta Edad Media son cuidadosos en la descripción de la eternidad, en tanto los siguientes son más alegóricos y poco interesados en fijar sitios exactos[82]. Ampliando un poco más esta caracterización, diríamos que los primeros estaban más interesados en el trasmundo en sí mismo, en tanto los siguientes se preocuparon por el mayor goce o sufrimiento que éste podía deparar al hombre. Máximo, por ejemplo, describe con cuidado la topografía del lugar celestial que visita. También Bonelo habla del monte situado en Oriente, aunque sobre la Tierra, ya que el sol pasa por debajo de él. Trezenzonio es el más exacto en su ubicación -aun

cuando su isla se encuentra hacia Occidente, en vez de Oriente, como tradicionalmente se creía-. En cambio, nada sabemos -más allá de los dos ríos que menciona- del lugar que visita Santo Domingo, ni de la ubicación de la planicie con el Arbol de la Vida (fuera de que se encontraba en lo alto, ya que ha debido subir una escalera) que describe Santa Oria. Tampoco ofrecen demasiadas referencias los *Milagros* de Berceo ni las *Cantigas* de Alfonso el Sabio. Los únicos ejemplos que parecen apartarse de esta clasificación esquemática son el milagro del suicida de Santiago -aunque creo haber demostrado que se trata de un recurso específico[83]- y una de las visiones de Santa Oria, en la que ésta es transportada hasta el Monte de los Olivos[84]. Sin embargo, también aquí se trata de un espacio de contenido ideológico-religioso determinado y no de un lugar específico del más allá. Es más, si nos acercamos al siglo XIV, la utilización del recurso alegórico para caracterizar al trasmundo llegará a suplantar por completo la descripción fantástica de los primeros siglos medievales. Un ejemplo lo tenemos en la obra de don Juan Manuel, quien define al Paraíso como "...veer a Dios et [...] la mayor gloria que seer puede..."[85]. O bien: "...el paraíso es logar conplido de todo placer, porque es logar spiritual que es en Dios, et Dios en él, et ha conplimiento de todo bien, et non puede haber en él mengua, et que fué et será para siempre sin fin..."[86].

Sin embargo, aún en nuestros relatos menos descriptivos, los autores han subrayado que para llegar al más allá había que efectuar un auténtico pasaje: Santo Domingo debe cruzar un puente, Santa Oria subir una escalera. Incluso en los casos más ambiguos -como el del monje de la *Cantiga*- aparece un elemento que comprueba la transferencia -en este caso, la salida del monasterio-.

Además -y en esto no parece haber demasiadas dudas- lo que estos textos han conservado es esa "verticalidad medieval" que analizara Bajtin, a través de la cual, "...todo el sistema de apreciaciones se traducía, de hecho, en metáforas del movimiento: lo mejor era superior, lo malo, inferior [...]. El movimiento horizontal no tenía ninguna importancia, no cambiaba en nada la situación de valor del objeto, su destino verdadero, que era entendido como un pisotear sobre el lugar, un movimiento insensato en un círculo sin salida"[87].

Quedaría ahora por analizar el tercer y último espacio de trasmundo: el Purgatorio. Sin embargo, éste será considerado en el siguiente apartado, el del tiempo, ya que, a nuestro criterio, comparte las dos coordenadas por igual.

El tiempo

La utilización del tiempo en este tipo de literatura ya ha sido analizada por varios autores. Así, Aaron Gurevic ha puesto de relieve que la duración de la eternidad o bien podía copiar al tiempo terrestre o, por el contrario, guardaba con él una relación que

llamaríamos mágico-proporcional (a cierto tiempo terrestre corresponde un tiempo celeste extraordinariamente mayor o menor)[88]. En el primer caso, la correspondencia entre ambos tiempos es una suerte de sanción oficial al control ejercido por la Iglesia sobre el tiempo terrestre (de hecho, se trata de un tiempo de oraciones y fiestas sagradas). Entre nuestros ejemplos, esta modalidad está bien representada en el relato de Trezenzonio, que reside en su isla paradisíaca por siete años. Allí, el tiempo estaba regulado por "angelorum coros die noctuque una uoce psallentium" y los "celestium coros" que aparecían cada año en la solemnidad de Santa Tecla[89]. De la misma manera, ya vimos que su viaje a dicha isla había durado desde la mañana temprano hasta la "hora quasi septima". Por otra parte, la señal de que ese tiempo en el más allá mantenía el modelo terrestre se comprueba cuando, al regresar a Galicia después de esos siete años, halla la región -que había dejado despoblada- "populatam sed paucis...", lo que era lógico dado los pocos años transcurridos.

Aún en los textos más antiguos de San Valerio, el tiempo es parejo: Máximo resucita "post multo orarum" -recordemos que éste volvió del Paraíso, en parte, caminando- y Baldario permanece en el cielo desde las primeras luces del día hasta que el sol está en lo alto.

También en los relatos del *Liber Sancti Jacobi* se encuentra este paralelismo: el muchacho muerto hace su viaje al más allá entre "hora tercia sexta ferie usque ad oram nonam sabbati" y el suicida Giraldo en el transcurso de una noche.

En lo que hace a la segunda dimensión del tiempo que señalábamos, la referencia más clara de nuestra selección es la del monje de la *Cantiga*, que permanece en el más allá por más de 300 años[90]. En este sentido, como lo ha probado Giuseppe Gatto, el tiempo inverso probablemente haya sido un recurso del folklore popular que la Iglesia aceptó con reticencias y -cuando lo hizo- lo cristianizó: pasó a ser un "hecho milagroso, signo del poder de Dios"[91].

Pero hay una tercera dimensión del tiempo, que deberíamos relacionarla con uno de los espacios del más allá, el del Purgatorio. Veamos nuestros relatos.

En la visión de Bonelo, San Valerio cuenta que, en su segunda experiencia de trasmundo, éste es precipitado en un profundo abismo. Pero, en plena caída, queda con el pie enganchado en una saliente de la pared. De inmediato, se escucha una voz que dice "Vadat". Bonelo continúa su caída y, por segunda vez, queda enganchado en otra saliente más grande que la anterior. Allí encuentra un mendigo a quien él había ayudado en una oportunidad. Este "rogauit pro me illos iniquos et crudeles exequutores qui me ducebant ut mici uel modicum spatium ibidem largirentur"[92], pero nuevamente suena la voz que lo hace caer por tercera vez hasta que, por fin, llega a un lugar al que define como el infierno, donde se encuentra con el Diablo.

En este relato del siglo VII, la gradación de espacios ha sido bien marcada: una primera saliente no alcanza a detener la marcha hacia lo profundo del condenado y

tampoco lo hace una segunda. Es más, el mendigo ruega que le otorguen a Bonelo un "modicum spatium" junto a él. Queda bien claro que este mendigo también es un condenado, pero su culpa no sería tan grande, ya que ha conseguido permanecer allí y evitar el hundimiento. Por último, el Diablo está en lo profundo del Infierno, pero *no en lo más hondo* (que Bonelo divisa, pero al cual no alcanza).

Si seguimos el texto, el autor ha señalado una gradación de espacios infernales, en un esbozo de los círculos dantescos. ¿Debemos suponer que ya para esa época se pensaba en una paralela gradación de penas? De no ser así, cómo se explica que Baldario indique expresamente "...perduxerunt [los demonios] me inferius iuxta illum marem igneum et ostenderunt mici inferiorem puteum abissi, *qui est grauior atque crudelior omnium penarum*"[93].

En el siglo XI, la reina Godo recibe la visita de su marido difunto. Este aparece un sábado con dos demonios y le pide que persevere en sus oraciones. Luego de cuarenta días -un tiempo sagrado-, también un sábado, el rey Sancho vuelve a aparecer, ahora con una túnica blanca. Como vemos, aquí el autor del texto se ha preocupado por remarcar dos elementos: una vez más, tiempo celeste y tiempo terrestre parecen corresponderse y, por otra parte, queda claro que "la acción de los vivos sobre las penas de los difuntos es directa e inmediata, es decir, los sufragios se aplican instantáneamente por quien se llevan a cabo"[94]. Además, la narración no deja lugar a dudas: el rey Sancho ha conseguido salvarse gracias a las oraciones, limosnas y ruegos de su mujer.

Por último, dos siglos más tarde, Gonzalo de Berceo cuenta dos historias. En una, Santa Oria aparece a su madre después de muerta. Cuando aquélla le pregunta si ha accedido al Paraíso inmediatamente después de su deceso, ésta le contesta:

"Madre [...], en la noche primera
Non entré al palaçio, non sé por quál manera
Otro día mañana abrióme la portera ..." (196 a, b y c)

A su vez, el hermano cardenal de los *Milagros de Nuestra Señora* fue conducido por sus pecados "alos purgatorios", donde los demonios le daban "fumo e vinagre, feridas e pelcigos", aclarándose que su alma está cerca de -pero no ha entrado a- la "posada do nonqua verie cosa que fuesse pagada". Este le dice a su hermano que, sin embargo, su situación mejoraría si el Papa rezase una misa por él[95].

Ahora bien, en su cuidadoso trabajo, Jacques Le Goff ha sostenido la idea de que el Purgatorio es una creación específica del mundo escolástico de fines del siglo XII (entre 1170 y 1180 más precisamente)[96]. Tal "creación" estaría determinada por la aparición del término "purgatorium", que sancionaría una evolución secular. Es más, Le Goff considera en su obra una serie de narraciones de trasmundo (la de Drythelm, Wetti, Carlos el Gordo, etc.) y, aunque interpreta que efectivamente en varias de ellas

aparecen lugares de purgación y penas purgatorias, sostiene que se sigue tratando de presentaciones binarias del más allá y no han formulado modelos tripartitos -elemento esencial, para él, del paradigma del Purgatorio-[97].

Sin embargo, si analizamos nuestros ejemplos, veremos que: 1) en el siglo VII, San Valerio ya consideraba la existencia de una gradación de castigos en el Infierno; 2) en el siglo XI -cuando, repetimos, según Le Goff el Purgatorio no había sido creado aún-, un rey salva su alma gracias a las oraciones de su mujer; 3) en el XIII (cuando supuestamente ya había sido oficializado) o quizás en el mismo siglo XI -si admitimos que ha copiado fielmente el original-, Berceo insinúa que ni siquiera los santos pueden acceder directamente a la visión beatífica y deben pasar un tiempo a la espera; 4) el mismo Berceo repite que en el otro mundo se puede mejorar la situación gracias a los vivos -y en uno de los dos casos utilizó el término "purgatorios", *en plural*-.

En síntesis, la no existencia del término -con su correspondiente concepción tripartita- ¿es prueba de la no existencia del Purgatorio? El mismo Le Goff dice que "el purgatorio se ha constituído como espacio y como tiempo entre el siglo III y el siglo XII"[98]. Pero en sus trabajos parece poner el acento en la primera dimensión -esto es, el espacio- como factor de definición, cuando el carácter esencial del Purgatorio, como bien lo señalara Jean-Pierre Massaut[99], es *ser temporal*.

Además, la mayoría de los relatos medievales sobre el Purgatorio presentan a éste compartiendo penas con el Infierno, ¿por qué entonces suponer que entre éste y aquél hay una separación efectiva, delimitadora de un tercer lugar?[100] O, en otros términos, ¿no podía ser un ámbito de sufrimientos para un rey gallego y también una espera tranquila ante las puertas del Paraíso para una santa? En este último sentido, el mismo Le Goff indica que "la privación de la visión beatífica es el grado cero del Purgatorio"[101], pero agrega que esa caracterización fue un problema fundamentalmente de la teología escolástica que se planteó en el siglo XIII y no tuvo mayor difusión. Sin embargo, en nuestro ejemplo pareciera que la idea estaba presente en el ámbito monástico, muy probablemente desde el siglo XI -si, repito, aceptamos que Berceo se mantuvo fiel a su fuente-. Además, el mismo Berceo ha hablado de "purgatorios", en cuyo caso habría que pensar en varios espacios (¿o en varias penas infernales?) y no en uno solo. Por otro lado, Le Goff sostiene que "el tiempo del Purgatorio no es un tiempo *penitencial* sino un tiempo *penal*"[102]. Sin embargo, la misma ausencia de la visión beatífica ¿no da a entender que podría tratarse de ambos a la vez?

Por último, la literatura de trasmundo referida al Purgatorio, ¿ha puesto su atención en marcar el valor individual o el valor social del sufrimiento que se padece en él? En este sentido, una polémica parece haberse planteado entre los historiadores: para Gurevic, se trata de una concepción que refuerza el individualismo[103]; para Le Goff, lo que se pone de relieve es "la responsabilidad conjunta de la persona, del individuo y de las comunidades a las que ella pertenece"[104].

Creemos que este tema merece un estudio más extenso, pero a través de nuestros escasos ejemplos, nos inclinamos por una lectura "social" más que "personal". Importaba el valor moralizante del relato más que la suerte del protagonista. Además -y en esto coincidimos plenamente con el mismo Le Goff- "mostrar en el fuego del castigo a un muerto ilustre confiere a semejante amenaza un valor de testimonio y un relieve incomparable. El aspecto imaginario del más allá ha sido un arma política"[105].

En resumen, quizás el hombre medieval estuviese tan atento al lugar que le esperaba en el más allá cuanto al tiempo que suponía el Paraíso, el Infierno o el Purgatorio. En última instancia, esa misma eternidad es ambivalente: el hombre se sentiría angustiado por un castigo perpetuo, pero tal vez también temiera una infinitud, aunque fuera bienaventurada.

Por otra parte, es evidente que la literatura medieval referida al trasmundo ha modelado los diferentes espacios según los valores sociales y culturales y -como estructura de base- lo que la mentalidad popular creía en torno a ellos. Como bien lo ha señalado Joël Saugnieux, "lo que caracteriza a la mentalidad medieval es que ella no disocia el nivel psicológico o moral del nivel teológico o espiritual"[106].

NOTAS

[1] Una mención -necesariamente incompleta- de los trabajos referidos a este tema debería incluir las obras de Howard R. Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956; Michel Aubrun, "Caractères et portée religieuse et sociale des *Visions* en Occident du VIe au XIe siècle", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, avril-juin 1980, pp. 109-30; Peter Dinzelbacher, *Revelationes*, Turnhout, Brepols, 1991 (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, 57); F. Bar, *Les routes de l'autre monde: descente aux enfers et voyages dans l'au-delà*, París, 1946. Otros títulos serán mencionados en las notas siguientes.

[2] Dinzelbacher, *op. cit.*, pp. 16-17.

[3] Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, VII, c. 8, 37-41.

[4] Alfonso el Sabio, *Setenario* (edición de Kenneth Vanderford), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1945, pp. 48-49.

[5] Gonzalo de Berceo, *Vida de Santo Domingo de Silos* (edición de Teresa Labarta de Chaves), Madrid, Castalia, 1972, c. 247, p. 109.

[6] El planteo de niveles culturales en las visiones medievales ha sido encarado fundamentalmente en dos artículos: Giuseppe Gatto, "Le voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age", *Annales (E.S.C.)*, nº 5, 1979, pp. 929-42 y Jacques Le Goff, "Aspects savantes et populaires des voyages dans l'au-delà au Moyen Age", *L'imaginaire médiéval (essais)*, París, Gallimard, 1985, pp. 103-19.

[7] Aubrun, *op. cit.*, pp. 129-30.

[8] Para este tema, véase William Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.

[9] Véase nota 1.

[10] Santiago de Compostela, Bibliófilos gallegos, 1985 (Biblioteca de Galicia, XXIV).

[11] *Ibid.*, p. 35 y ss. Remito también a este autor en lo que hace a la biografía de San Valerio. Véase igualmente María Rosa Lida, *op. cit.*, pp. 371-72.

[12] Entre ellas, H. Florez, *España Sagrada*, tomo 16, Madrid, 1762, pp. 374-87; J. P. Migne, *Patrologia Latina*, tomo 87, pp. 431-36; Díaz y Díaz, *op. cit.*, pp. 44-61. En este caso, hemos optado por esta última edición dada la cuidadosa

confrontación con los manuscritos que ha llevado a cabo su editor.

[13] Según Díaz, podría tratarse del Monasterio de Compludo, en el Bierzo (donde Valerio habría residido durante un tiempo). Véase pp. 33 y 45 de la obra citada.

[14] Un pasaje del texto señala que, mientras Bonelo se hallaba en el Infierno, se presentaron ante el Demonio tres ángeles malignos, de tamaño decreciente. Mientras que los dos mayores presentaron al Diablo dos almas de pecadores, el menor no había traído nada, por lo que aquél "vehementissime increpauit sum". Véase p. 57 de la edición citada.

[15] *Ibid.*, p. 59.

[16] *Ibid.*, p. 61.

[17] El relato continúa con una particular imagen del sol, ya que Baldario señala que éste iba precedido por una enorme ave roja "desuper posteriora eius fusco colore fuscata" (quizás porque estuviese quemada por el mismo sol), cuyo aleteo templaba el enorme calor del astro. Véase p. 61.

[18] *Ibid.*, p. 108.

[19] Me refiero, por ejemplo, a la descripción del Paraíso del *Apocalipsis* del Beato de Liébana (siglo VIII), analizado por Lida, *op. cit.*, p. 373.

[20] Díaz, *op. cit.*, pp. 112-19. El texto fue editado por primera vez por P. d'Azevedo en el *Boletín da clase de Letras, Academia das Ciencias de Lisboa*, 12, 1918, con ciertos errores de transcripción.

[21] Una interpolación del texto indicará más adelante que la isla se llamaba *Solistición*, y que el río que llegaba hasta ella -y que Trezenzonio remonta en su viaje- se denominaba *Bervocaria*. Este último nombre se contradice con otro pasaje del relato, en que aparece la forma *Berbecaria*.

[22] Editado en el *Memorial Histórico Español*, 50, Madrid, 1963, pp. 117-18. El texto en cuestión también ha sido reproducido por Díaz, *op. cit.*, pp. 74-77 (con escasas modificaciones). Por otra parte, la misma historia se incluyó luego en la *Crónica Najerense*, del siglo XII. Dado que esta última versión prácticamente no posee variantes, no la consideraremos en este trabajo. Por otro lado, para el tema de los "aparecidos" en la sociedad medieval, véase Jean-Claude Schmitt, "Le spectre de Samuel et la sorcière d'en Or. Avatars historiques d'un récit biblique: I *Rois* 28", *Etudes rurales*, nº 105-106, janvier-juin 1987, pp. 37-64.

[23] Se trata de Sancho Ordóñez, muerto en 929.

[24] Díaz, *op. cit.*, p. 75.

[25] Editado por Walter Muir Whitehill en 1944 en Santiago de Compostela, C.S.I.C.-Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 3 tomos. Versión castellana de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo de 1951 (publicada por el mismo Consejo). Para las fechas y modalidades de composición de esta obra, véase Jean-Pierre Poly y Eric Bournazel, *El cambio feudal (siglos X al XII)*, Barcelona, Labor, 1983 (Nueva Clío, 16), pp. 215-16.

[26] Whitehill, *op. cit.*, tomo I, p. 264.

[27] Me permito remitir a mi estudio "El espacio del suicidio en la España medieval (El milagro del suicida resucitado en el *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*)", *Temas Medievales*, 1, 1991, pp. 127-41.

[28] Whitehill, *op. cit.*, tomo I, p. 281.

[29] Como vemos, la fecha propuesta por Aubrun como límite temporal de esta literatura -siglo XII- parece no corresponder para el caso español.

[30] Gonzalo de Berceo, *Vida de Santo Domingo*, p. 106. El relato fue analizado por Patch, *op. cit.*, p. 133, que califica de "toque original" el recurso de las dos corrientes de colores. Sin embargo, la misma imagen ya había sido utilizada por Plutarco en sus *Moralia* (también estudiada por Patch, p. 90). En lo que hace al puente, éste aparece en los *Diálogos* de San Gregorio Magno, la visión de Sunniulf de la *Historia francorum* de Gregorio de Tours y la visión de Alberico (siglo XII); el vidrio como material celestial figura en la visión de Baronto (siglo VII) y la de San Adamnán (que se encuentra en el *Libro de la vaca parda*, del siglo XI). Para todo este tema, véase Patch, *op. cit.*, p. 89 y ss. En lo que hace al valor de lo maravilloso en esta obra puede consultarse el estudio de Fernando Baños Vallejo, "Lo sobrenatural en la *Vida de Santo Domingo*", *Berceo*, nº 111, enero-diciembre 1986, pp. 21-32.

[31] Gonzalo de Berceo, *Poema de Santa Oria* (edición de Isabel Uría Maqua), Madrid, Castalia, 1981, pp. 99-118. La utilización de esta fuente merece un comentario: como es sabido, Berceo utilizó para este poema una vida de la santa compuesta por su confesor, Munio, que viviera en el siglo XI. Como este texto se ha perdido, no podemos saber con exactitud qué modificaciones introdujo Berceo al relato original. Es por ello que, cada vez que lo analicemos en nuestro estudio, lo consideraremos en esa doble posibilidad: como obra del siglo XI o del XIII. Creemos que esto es válido ya que -como veremos- el siglo XII implicó un cambio muy importante en muchas de estas concepciones del más allá, y nuestras conclusiones podrían no corresponder al siglo XIII sino a dos siglos antes.

[32] Una escalera -en este caso, de oro- aparece en la visión de Perpetua, del siglo III (véase Patch, *op. cit.*, p. 99) y la del monje Eynsham (tomando a su vez el antecedente bíblico de la escalera de Jacob).

[33] Berceo, *Poema de Santa Oria*, est. 46, p. 105.
[34] En cierto momento, las santas que acompañaban a Oria le hacen saber que el obispo don Gómez no se encontraba en ese cortejo, ya que "Tal fué como el árbol que floreçe é non grana" (62 d). Se trata del abad de San Millán que obligara a Santo Domingo de Silos a salir de dicho monasterio, destituyéndolo de su priorato. Es probable, pues, que ésta sea una interpolación de Berceo al relato original.
[35] Aquí, por el contrario, parecería que este personaje debía figurar en el texto de Munio, ya que es poco probable que Berceo haya tenido noticia de esta ignota maestra de Oria.
[36] Berceo, *Poema de Santa Oria*, p. 126.
[37] La identificación de este personaje es difícil de establecer. La misma copla dice:

"Nunca lo ovo visto nil tanso de la mano;
Pero la sierraniella conosçió al serrano" (144 c y d).

[38] *Ibid.*, p. 138.
[39] Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora* (edición de A. G. Solalinde), Madrid, Espasa-Calpe, 1944. También se mencionan viajes al más allá en los milagros II, VII y VIII (este último es la versión del suicida del camino de Santiago). Sin embargo, en estos casos se señalan simplemente las luchas mantenidas entre los demonios y los ángeles (o la propia Virgen) para salvar el alma de un muerto.
[40] *Ibid.*, pp. 60-67.
[41] *Ibid.*, p. 74.
[42] Alfonso el Sabio, *Cantigas de Santa María* (edición de Walter Mettmann), Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1959, 3 tomos.
[43] *Ibid.*, tomo II, pp. 6-7.
[44] Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo LI, pp. 408-9.
[45] Editado por Miguel Artigas en el *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, 1919-1920. En especial, est. 439 y ss.
[46] Véase Lida, *op. cit.*, p. 387 y ss. y Patch, *op. cit.*, p. 182 y ss. (para el ámbito europeo en general).
[47] Edición de la *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo LI, Madrid, 1952.
[48] Saliendo del ámbito hispánico, sabemos de una narración de este tipo, cuyo protagonista es un niño de cinco años: la de San Anscario. Sin embargo, la misma no parece contradecirse con nuestra idea anterior por dos motivos: 1) el protagonista cuenta su experiencia cuando es adulto; 2) se trata de un santo, lo que lo aleja de toda sospecha de fabulación. Véase Patch, *op. cit.*, p. 114. Otro tanto ocurre con el relato de Alberico (siglo XII), que tuvo su visión a los diez años, pero recién la contó cuando entró al monasterio (y, de hecho, la primera versión de este relato se dice que no es obra suya sino de otro monje a quien él se la había contado). Véase Le Goff, "Aspects savantes...", p. 114.
[49] Díaz, *op. cit.*, p. 59.
[50] Whitehill, *op. cit.*, tomo I, p. 278.
[51] *Ibid.*, p. 263.
[52] *Ibid.*
[53] Berceo, *Milagros...*, p. 39. En cambio, no parece haberle importado a Alfonso el Sabio, que se refiere a él como un romero con "boa voontade" (*Cantigas*, XXVI). Esta indiferencia tiene su explicación: en esa Cantiga, la protagonista es la Virgen, no el peregrino, de la misma manera que lo que importa es el gesto reparador de aquélla y no la vida de éste.
[54] Jacques Le Goff, "Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval", *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, París, Gallimard, 1977, pp. 299-306. La cita corresponde a la p. 305. El único caso que queda pendiente en esta clasificación es el de Trezenzonio. Este termina su relato en la ciudad de Tuy, adonde había ido a buscar al obispo Adelfio, "qui me a primordio eruditum libere et ut pater filium educauerat" (Díaz, *op. cit.*, p. 119). Con esto, podría suponerse tanto que Trezenzonio fuera un religioso como un laico. Si se tratase de lo primero, su narración estaría fuera de toda duda. En cuanto a lo segundo, tampoco hay demasiados problemas, ya que el autor del texto ha aclarado que tiene instrucción suficiente para que su relato pueda aceptarse.
[55] Aaron Gurevic, "Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà", *Annales (E.S.C.)*, nº 2, 1982, pp. 255-275. Este tema debe interpretarse en función de las tesis anteriores de Philippe Ariès, en el sentido de que en la Alta Edad Media se impuso la idea de que los muertos conocerían su destino final el día del Juicio -y, por tanto, entre su deceso y ese día sólo "dormían" a la espera del veredicto-. Esta hipótesis, que dio lugar a una extensa polémica, todavía no ha sido enteramente rechazada ni aceptada. Véase Ariès, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983, p. 27 y ss. y, del mismo autor, *La muerte en Occidente*, Barcelona, Argos Vergara, 1982, p. 21 y ss.
[56] Gurevic, *op. cit.*, p. 265.
[57] Díaz, *op. cit.*, p. 59. Para este autor, la paloma con el signo en la cabeza puede representar a un ángel o a un elegido

de Dios que ya gozase de la visión beatífica. Una paloma también aparece como guía en la visión de Alberico, del siglo XII (véase Patch, *op. cit.*, pp. 119-120).

[58] André Vauchez, *La sainteté en Occident aux dernieres siècles du Moyen Age, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, Ecole française de Rome, 1988, especialmente el Libro III ("Signos y significados de la santidad"), p. 490 y ss.

[59] *Ibid.*, p. 557.

[60] Idea semejante ha señalado Berceo en su versión de este relato en los *Milagros de Nuestra Señora* (VIII), donde Santiago aparece refiriéndose al suicida como "mi romeo".

[61] Berceo, *Poema de Santa Oria*, 50 a. p. 106.

[62] Díaz, *op. cit.*, p. 49.

[63] *Ibid.*, p. 47.

[64] Peter Dinzelbacher, "La littérature des révélations au Moyen Age: un document historique", *Revue historique*, CCLXXV, avril-juin 1986, pp. 289-305.

[65] *Ibid.*, p. 292.

[66] Para este tema, véase Patch, *op. cit.*, capítulo V, p. 142 y ss. El problema del Paraíso y del Edén -mitad celeste y mitad terrestre- también ha sido señalado por Claude Kappler, *Demoni, mostri e meraviglie alla fine del Medioevo*, Florencia, Sansoni, 1983, p. 79 y ss.

[67] Díaz, *op. cit.*, pp. 45-47.

[68] Whitehill, *op. cit.*, p. 281.

[69] Díaz, *op. cit.*, p. 117. Esta alusión a la miel la repite Berceo dos siglos después en sus *Milagros*, XII, p. 75.

[70] Díaz, *op. cit.*, p. 53. Hay que señalar que tampoco esta imagen es totalmente innovadora. De hecho, descripciones semejantes se mencionan en la visión del Pastor de Hermas (siglo III), la de San Salvario (narrada por Gregorio de Tours), la de Sunniulf (del mismo autor), la de Baronto (contemporánea a la nuestra), etc. Véase Patch, *op. cit.*, p. 89 y ss.

[71] Díaz, *op. cit.*, p. 115.

[72] Como bien lo ha señalado Díaz, los tres personajes del relato -el que escribe, el que dicta y el que lleva el báculo- tienen una función simbólica evidente: el del báculo representa al abad, el conductor religioso, a cuyas órdenes deben someterse los otros dos (y, por tanto, es lógico que él conozca el secreto para volver al mundo). No olvidemos que el propio Máximo era copista de una abadía.

[73] Le Goff ha interpretado que esta "infernalización" fue una suerte de ataque o contrataque de la cultura erudita del siglo XII frente a las visiones paradisíacas, que tenían gran aceptación entre la cultura popular ("Aspects...", p. 119).

[74] Díaz, *op. cit.*, p. 49.

[75] *Ibid.*, pp. 55-57.

[76] Berceo, *Milagros...*, X, est. 249, p. 63.

[77] *Ibid.*, XII, v. 295 c, p. 74.

[78] Véase *supra*, nota 45.

[79] Lida, *op. cit.*, p. 379.

[80] Para este tema, véase Jean-Pierre Albert, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, París, E.H.E.S.S., 1990, p. 71 y ss. De la misma manera, los "olores de santidad" garantizaban que el santo era tal y que su destino de trasmundo junto con los bienaventurados estaba ya determinado.

[81] Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, París, Gallimard, 1990, pp. 240-41. El miedo al Demonio ha sido analizado -tomando como fuente uno de nuestros ejemplos- por Jeanne Raimond-Molinier, "La peur dans les *Cantigas de Santa María*, d'Alphonse X le Sage", *Anuario de Estudios Medievales*, 16, 1986, especialmente p. 78 y ss. De un modo más general, lo ha hecho Jean Delumeau en *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*, París, Fayard, 1978. Véase también Francisco Flores Arroyuelo, *El diablo en España*, Madrid, Alianza, 1985 -aunque, a mi juicio, padece de una falta de cronologización evidente, que cuestiona muchas de sus conclusiones-.

[82] Dinzelbacher, "La littérature...", p. 293.

[83] Guiance, *op. cit.*, pp. 131-32.

[84] Berceo, *Poema de Santa Oria*, est. 139 y ss., p. 126. Por otra parte, bien puede ser que esta referencia estuviese en la versión de la vida de la santa del siglo XI.

[85] Don Juan Manuel, *El conde Lucanor*, V parte, p. 309.

[86] Don Juan Manuel, *Libro del caballero et del escudero*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo LI, cap. XXXIII, p. 241. De la misma manera, el Infierno es "...cosa spiritual de la ira de Dios, do ha y pena sin redencion, et que hobo comienzo et non habrá acabamiento". *Ibid.*, cap. XXXIV, p. 242.

[87] Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid,

Alianza, 1984, p. 362.

[88] Gurevic, *op. cit.*, pp. 266-67. Sobre este tema, véase también el artículo de Jean-Claude Schmitt en las actas del coloquio *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, IIIe-XIIIe siècles*, París, Editions du C.N.R.S., 1984 y el trabajo de Susana Royer de Cardinal, "Tiempo de morir y tiempo de eternidad", *Cuadernos de Historia de España*, LXX, 1988, pp. 153-182 -con quien no coincido cuando afirma que el Purgatorio era el único lugar del más allá con tiempo-.

[89] Díaz, *op. cit.*, p. 117.

[90] Este tema ha sido analizado por José Filgueira Valverde en *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*, Vigo, Xerais, 1985. El mismo asunto, pero ejemplificado en la literatura artúrica, en Carlos Alvar, "El viatge al més enllà i la literatura artúrica", A.A.V.V., *El món imaginari i el món meravellós a l'Edat Mitjana*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1986, especialmente p. 81.

[91] G. Gatto, *op. cit.*, p. 935. Inversamente, el tiempo maravilloso también ha sido utilizado por don Juan Manuel en el famoso ejemplo del deán de Santiago y el gran maestre de Toledo, donde toda la acción -que se supone demanda muchos meses- se resume en un breve lapso antes de una cena. Obsérvese además que muchos cuentos populares utilizan igualmente al tiempo como factor de lo maravilloso.

[92] Díaz, *op. cit.*, p. 55.

[93] *Ibid.*, p. 57. El subrayado es nuestro.

[94] Díaz, *op. cit.*, p. 24.

[95] Berceo, *Milagros...*, est. 241 y 249, pp. 61 y 63.

[96] Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981, p. 151 y ss.

[97] *Ibid.*, p. 132 y ss. Le Goff ha mantenido en trabajos sobre otros temas esta vocación "semiótica" de encontrar términos que justifiquen la aparición de categorías históricas. Así, en un artículo reciente, dice: "La cultura medieval [...] estaba considerablemente atenta a la imposición de nombres, puesto que ella vio en el nombre la revelación del ser", "Le travail dans les systèmes de valeur de l'Occident médiéval", en Jacqueline Hamesse et Colette Muraille-Samaran, *Le travail au Moyen Age. Une approche interdisciplinaire*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain-Institut d'Etudes Médiévales, 1990, pp. 7-21. La cita corresponde la p. 7.

[98] Jacques Le Goff, "Le temps du Purgatoire (IIIe-XIIIe siècles)", en *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, IIIe-XIIIe siècles*, París, Editions du C.N.R.S., 1984, pp. 517-530. Reeditado en *L'imaginaire médiévale (essais)*, París, Gallimard, 1985, pp. 84-98 (esta edición será la que cite en lo sucesivo).

[99] Jean-Pierre Massaut, "La vision de l'au-delà au Moyen Age. A propos d'un ouvrage récent (Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*)", *Le Moyen Age*, 1985, nº 1, pp. 75-86. La cita corresponde a la p. 84. También han formulado sus comentarios con respecto a esta obra E. Megier en "Deux exemples de 'prépurgatoire' chez les historiens. A propos de *La naissance du Purgatoire*, de Jacques Le Goff", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, janvier-mars 1985, pp. 45-62 -que remarca la importancia de las tradiciones populares en las "creación" de este espacio- y Philippe Ariès, "Le purgatoire et la cosmologie de l'au-delà", *Annales (E.S.C.)*, janvier-février 1983, nº 1, pp. 151-57 -que vindica el papel de las tradiciones paleocristianas en el surgimiento del Purgatorio-. Por su parte, Manuel Díaz, *op. cit.*, p. 20 afirma que "hacia el siglo VIII comienza a aparecer una división tripartita, correspondiéndose con la aceptación creciente de la idea del purgatorio como lugar intermedio, en que se participa de las penas del infierno, dirigidas y ejecutadas por demonios, y de la esperanza de un acceso posterior al cielo". No sabemos con qué fundamentos Díaz cree que la "división tripartita" ya estaba presente en el siglo VIII y como se condice ésta con la segunda parte de su pensamiento -que hace del Purgatorio una parte del infierno y no un lugar con identidad propia-.

[100] Gurevic, *op. cit.*, p. 271. Véase también Hugues Neveux, "Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250-vers 1330)", *Annales (E.S.C.)*, mars-avril 1979, nº 2, p. 252.

[101] Jacques Le Goff, "Le temps...", p. 91.

[102] *Ibid.*, p. 87.

[103] Gurevic, *op. cit.*, p. 270 y ss. Esta actitud de Gurevic parece contradictoria: por un lado, ha señalado que el "individualismo altomedieval" contempló tanto la esfera personal como la trascendencia social de los actos humanos; por el otro, restringe esta última dimensión a lo puramente personal cuando trata la relación hombre-Purgatorio en la Baja Edad Media.

[104] Le Goff, "Le temps...", p. 97.

[105] Le Goff, *El nacimiento...*, p. 111.

[106] Joël Saugnieux, "Culture religieuse et culture profane. Les répresentations de la luxure dans l'art français du XIIe siècle", *Cultures populaires et cultures savantes en Espagne du Moyen Age à Lumières*, París, Editions du C.N.R.S., 1982, p. 84.

ACTITUDES ANTE EL TIEMPO EN LA OBRA DE RAMON MUNTANER

RAQUEL HOMET
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

Sumario

Introducción
1.El tiempo del individuo y la percepción de las edades del hombre
1.1.Muntaner hombre y su "tiempo individual"
1.2.Percepción de las edades del hombre
2.El tiempo colectivo: la perspectiva historiográfica
2.1.El tema
2.2.Los límites y caracteres
2.3.Providencialismo y mitos
2.4.Otras secuencias temporales en la obra: a) las "historias antecedente"; b) las "historias de color local"; c) los milagros.
Conclusiones
Fuentes. Bibliografía

INTRODUCCION

La materia de este estudio es la obra de Ramón Muntaner, redactada entre 1325 y 1329-1330 por ese infatigable ampurdanés, negociante, capitán, ciudadano de Valencia, hecho caballero en las postrimerías de su vida por Jaime III de Mallorca[1]. El "llibre", como prefería llamarlo su autor, quien nunca le dio el nombre de crónica, es conocido, no obstante -con los de Jaime I, Desclot y Pedro el Ceremonioso- como una de las cuatro grandes crónicas catalanas del siglo XIV. Abarca desde la concepción de Jaime I hasta la coronación de Alfonso el Benigno pero, lo fundamental de la obra lo constituye la narración de aquellos hechos que el autor conoció de primera mano, sus experiencias, que comprenden la época de la gran expansión catalana en el Mediterráneo,

con la conquista de Sicilia y la expedición a Oriente, de la que Muntaner participó personalmente.

Es, precisamente, esa actitud del autor, que narra los acontecimientos informando a menudo de su intervención en ellos, que se hace presente con sus opiniones, con un estilo directo y vivaz, la que me decidió a elegir la obra, atraída por las posibilidades que ella ofrece para un análisis de las actitudes ante el tiempo. De las múltiples elecciones que brinda este último enfoque -todos los matices de la vida individual y social- he elegido dos, el tiempo individual y el colectivo, por entenderlos complementarios y porque, pese a la gran difusión de la *Crónica*, esta perspectiva no ha sido -que yo sepa- objeto de análisis, excepto tangencialmente en el excelente estudio de Josep Miquel Sobré que mencionaré oportunamente.

Mi propuesta consiste en analizar primero la actitud de Ramón Muntaner ante el tiempo personal, es decir, la edad propia y la de otros. En segundo término examino la actitud del autor ante el tiempo colectivo: la dimensión historiográfica y, con relación a ella, principalmente, el tiempo mítico y el tiempo sacralizado de los milagros[2]. En ambos casos, y aunque el análisis se centra en la perspectiva temporal, he dedicado particular atención a los espacios donde se suceden los tiempos, por la íntima relación entre unos y otros.

Mi objetivo final es poner al descubierto el vínculo entre los dos ejes de estudio -el individual y el colectivo- y entre las distintas categorías temporales perceptibles en la obra, para contribuir a enriquecer nuestros conocimientos sobre las relaciones entre política, sociedad y cultura en relación con la conciencia histórica de la época.

1. EL TIEMPO DEL INDIVIDUO Y LA PERCEPCION DE LAS EDADES DEL HOMBRE

1.1. Muntaner hombre y su "tiempo individual"

En el tercer párrafo del *Prólogo*, luego de la dedicatoria y de las reflexiones genéricas sobre el deber de agradecer a Dios los bienes de Él recibidos, Muntaner se presenta con estas palabras:

"Et per ço com, entre els altres hòmens del món, jo Ramon Muntaner, nadiu de la vila de Peralada e ciutadan de València, és raó que faça moltes gràcies a nostre senyor ver Déu e a la Verge madona Santa Maria e a tota la cort celestial, de la gràcia e de la mercè que m'ha feita: de molts perills que m'ha gitats he escapat [...]. E segurament que jo m'estrega volenters de recontar aquestes coses, mas covén-me a fer que ho deja recontar, e assenyaladamente per ço que cascun entena que en tants perills negù no poria escapar

sens l'ajuda e la gràcia de Déu e de la sua beneita Mare. Per què, vull que sapiats que con jo isquí del dit lloc de Peralada, que no havia encara onze anys complits, e con fiu aquest llibre e el començé era en temps (la Deu mercè) de seixanta anys. Lo qual llibre jo començé el quinzè dia de mais de l'any de l'encarnació de nostre senyor Déu Jesucrist mil e tres-cents vint-e-cinc" (p.667)[3].

De este modo ha quedado marcada:

a) Su condición de elegido "entre los demás hombres del mundo" por voluntad de Dios y de la Virgen -por quien guarda especial devoción-. A través de esta elección, el "tiempo individual" de Muntaner, específicamente humano y personal, se percibe simultáneamente como tributario del tiempo colectivo y, por este medio, inmerso en la historia merced a la gracia divina. El *providencialismo*, actuando a un nivel personal, permite enlazar los tres espacios -individual, colectivo y trascendente- mediante la conducta desplegada por el hombre que es Muntaner durante el tiempo de su experiencia vital.

El favor divino no es ciego, a diferencia de la corriente de pensamiento que ve en la rueda de la Fortuna la explicación de los cambios, Muntaner se percibe *acreedor* de la ayuda de Dios por su buen comportamiento, lo que él considera una conducta justa desde el punto de vista social y que sintetiza en el capítulo 1, cuando explica las razones por las cuales "t'ha Déus allongada vida e t'ha aportat en bon estament e t'aportarà a bona fin" (Cap. 1, p. 667). Los dos primeros motivos invocados son que, en los muchos señoríos que ha tenido, "on pogres haver fet més de mal molt que no has" (p. 668) y que, cuando tuvo bajo su poder a hombres de gran condición, no los sometió sino que les devolvió la libertad, sin abusar de su fuerza (p. 668). Ambos comportamientos corresponden a actitudes de gobierno y se ajustan al ideal caballeresco exaltado en toda la obra, el cual expresa al reduccionismo de la visión socio-política del autor, limitada a ese grupo social privilegiado ya que, aunque el núcleo del relato lo constituyan los reyes del *casal d'Aragó*, éstos son, también, caballeros[4].

b) En segundo lugar, distinguimos la reafirmación personal: "yo, Ramón Muntaner". No se presenta como "hijo de" sino registrando, simplemente, su nombre y apellido. Ello no significa desconocer los lazos familiares, a los que a menudo alude a lo largo de la obra[5]. En este aspecto, no deja de haber cierto grado de tensión entre la afirmación del tiempo breve, limitado, de la vida del cronista, y su prolongación ascendente y descendente, por las referencias a su padre y a sus hijos. Idéntica ampliación percibiremos en el tratamiento del tiempo colectivo[6]. Pienso que ambos casos constituyen una exteriorización de la fuerza del *yo* y una forma más de afirmar una posición individual, personal y esforzadamente ganada: en última instancia, sólo de Dios se considera Muntaner tributario[7], actitud que se corresponde con el optimismo que caracteriza toda la obra.

c) El registro del nombre viene completado, como en nuestros documentos, por la ubicación espacial: su villa, Peralada, es su raíz, la ciudadanía valenciana marca su condición presente, la posición lograda.

Con tres declaraciones -nombre, lugar de nacimiento y lugar y condición de su residencia- nos ha dado una descripción completa de su persona, que el conjunto de la obra se encargará de confirmar: afirmación de sí, fuerte individualismo, apego al terruño, orgullo por lo adquirido. Se trata de su trayectoria, del testimonio del uso dado a su tiempo de vida.

ch) La ubicación temporal con que termina el *Prólogo* es muy precisa: limita el lapso que duran sus andanzas, arañando el medio siglo de aventuras al servicio de la Corona de Aragón. El doble sistema de cronología utilizado, primero por su edad y después por la fecha corriente, delata la intención de insistir ante el público en su condición de contemporáneo y frecuentemente de testigo y protagonista de los hechos que va a narrar. Al aclarar por partida doble no sólo la fecha exacta sino también la edad que tiene entonces, sesenta años, deja también sentado que ya es *viejo*, y que tiene conciencia de ello. Así lo confirman muy pronto sus palabras, en el primer capítulo: "per quatre coses senyaladament t'ha Déus allongada vida" (p.667), y lo reitera en alguna otra ocasión, aludiendo, en su percepción del futuro, a los planes y esperanzas que continúa forjando en su vejez (cap. 270, p. 910). Muntaner vive, después de haber comenzado su libro, once años más, hasta 1236, once años durante los que continúa sus actividades privadas y públicas, sirviendo a la dinastía catalana. Es, pues, indudable que, cuando redacta su *Crónica*, lo hace como hombre experimentado, que ya ha "recorrido el camino" pero que no está retirado de los negocios e intereses del mundo, en los que se mantendrá con vitalidad hasta el fin. Esta posición ante el tiempo futuro es fundamental para explicar su posición ante el tiempo pasado, en lo individual y en lo historiográfico[8]: él aspira a continuar brindando sus consejos a la casa de Aragón. La función de consejero político-militar es la que le interesa, tal como señala expresamente y como en la práctica sucedió. En mi opinión, su obra está escrita pensando en ese objetivo, que conviene tener presente en el momento de leerla.

1.2. Percepción de las edades del hombre

A los sesenta años, edad en la que, desde la antigüedad y como hecho convencionalmente aceptado por los autores medievales, comienza la vejez -e incluso antes[9]- Muntaner se autocalifica de viejo pero, ¿cuál es su concepción de la vejez? Pocas líneas más abajo lo expresa indirecta pero claramente: adoptando el recurso literario de una aparición en sueños para explicar los motivos que lo llevaron a escribir su libro, recurre a la visión de un anciano, "un prohom vell vestit de blanc", quien le ordenó

redactarlo (Cap. 1 p. 667). De este modo, realiza una de las pocas disgresiones de la crónica a un espacio distinto del de los hechos materiales: el espacio onírico, que le permite el contacto con el mensaje de sugerida inspiración divina. La edad avanzada del mensajero es símbolo aquí de revelación, de sabiduría superior, y evidencia una de las dimensiones que el cronista da a la vejez, la proyección ético-filosófica. Esta dimensión posee una tradición bíblica y literaria que el autor debe conocer -como ha señalado fundadamente Josep M. Sobré[10]-. Pero, su elección está indicando que, más allá de los alcances formales, su simbolismo le ha parecido a Muntaner el más adecuado para expresar los valores en los que cree y que desea transmitir a su público.

Presentarse a sí mismo como viejo y, acto seguido, poner a un anciano como vocero de la voluntad divina es una prueba categórica de la confianza que tiene Muntaner en sí mismo en el momento en que escribe, y de su opinión sobre la vejez en general.

En efecto, la "obertura" que acabamos de ver se halla reforzada en otros pasajes de la obra, todos de similar tenor y vinculados a la interpretación de hechos concretos. Al producirse la ocupación de Sicilia por los catalanes el rey Carlos de Anjou propuso a su par y rival, Don Pedro de Aragón, que en lugar de continuar enfrentándose en una guerra, sometiesen la decisión a Dios, midiéndose en caballeresco encuentro. Muntaner explica la aceptación del rey aragonés -que a los ojos del cronista resultó perjudicial para su causa- porque "era jove e la sang li bullia", mientras que Carlos de Anjou "*havia llongament praticat en guerres, e era vell e madur en tots sos fets*" (Cap. 72, pp. 723-724, el subrayado es nuestro). Observemos que la edad del angevino era de 56 años, y entra perfectamente en la categoría de *viejo*, tanto como en la de *experimentado* que le atribuye Muntaner, mientras que Don Pedro era quince años menor que su rival: un hombre en la plenitud de sus fuerzas, como destaca Steven Runciman[11].

Más adelante, las guerras entre Sicilia y Nápoles motivan una nueva reflexión sobre el tema de la edad. Al deplorar que los genoveses gibelinos de Saona no hubiesen enviado al rey de Sicilia las galeras que le habían prometido, Muntaner escribe que:

"E con lo duc, fill del rei Robert, passà en Sicília, los davant dits de Saona prometeren ajuda de galees al dit senyor rei de Sicília, e lo dit senyor rei feïa'n gran compte; e si li membràs bé quantes falles havien fetes al senyor rei En Jacme, frare seu, mentre fo rei de Sicília, e a ell quantes li n'han fetes, no haguera neguna esper. nça en ells. Mas dels senyors esdevé així: que con Déus los dóna gràcia que viuen llong temps, muden-se sovent los consells llurs, o per morts e per altres maneres: *e los consells jóvens porten gran perill a tot senyor*, que jatsessia que sien pus savis que els altres qui passats seran no eren, *no poden saber tan bè tots los afers con aquells qui són antics*, qui han vist e oït los fets; *que ab la meitat menys de ciència sabrà mellor consell donar l'home antic que el jove en tots fets de guerres*, per ço con molts més fets haurà vists e oïts l'antic que el jove; e així, per les coses passades pot hom proveir en les coses presents e

esdevenidores" (Cap. 283, p. 924; el subrayado es mío).

Dicho en otros términos: el diablo sabe por diablo pero más sabe por viejo. El vocablo *viejo*, que traduce las dos expresiones que emplea el autor en las anécdotas referidas -*vell e madur* y *antic*- alude en el contexto, más que a la edad -o además de ésta- a la experiencia que da la madurez, requisito fundamental para quienes desempeñan posiciones de mando y para los que, como Muntaner, aspiran a ellas.

Al saber adquirido a través de la experiencia, el autor contrapone la arrogancia de la juventud. La indiscutida y rotunda adhesión de Muntaner por la Casa de Aragón no le impide señalar los peligros a los que puede conducir la impulsividad juvenil: cuando el infante Don Fernando, contra los consejos de todos (Muntaner incluido), se empeña en ir a la ciudad de Negroponto, donde será hecho prisionero por los venecianos, el cronista escribe: "és gran perill anar ab fill de rei, jove, que ells són de tan alt cor e sang, que no es pensen que per res null hom los degués fer llur greuge" (Cap. 235, p. 877).

Estos tres últimos casos comentados muestran la otra dimensión que, además de la ético-filosófica, el cronista da a la vejez: la de experiencia, sabiduría en el plano bélico y en los asuntos de gobierno.

Al describir hechos concretos cuyos actores son personas de edad -situación no muy frecuente, pues en las empresas de guerra los protagonistas por excelencia no suelen ser ancianos- el cronista, sin olvidar o disimular la debilidad propia de los muchos años, destaca su preocupación fundamental por el aspecto intelectual. Refiriéndose a la enfermedad de Jaime I escribe:

"E fo molt malalt, tant que no es podia llevar; e tots los metges n'estaven en mala opinió e senyaladament per ço com ell havia més de vuitanta anys: e així la persona qui és vella ja sabets que no pot haver aquell reveniment que ha un jove, no per tant que neguna hora no fo que ell no fos en bon seny e en sa bona memòria" (Cap. 26, p. 689).

En realidad, el rey no tenía ochenta años sino sesenta y ocho[12]. Josep Miquel Sobré observa con justeza que la exageración de la edad contribuye a mitificar la figura de este rey[13]. ¿La alteración del dato es voluntaria u obedece a un descuido o mala información del cronista? No me es posible responder pero, en cualquier caso, parece indicar cierta despreocupación por la exactitud, en beneficio de un interés más "impresionista" por el sentido. Redondear la edad y aumentar la de los ancianos no es una costumbre exclusiva de Muntaner[14], pero constituye una buena muestra de la ambigüedad de sus actitudes no sólo ante el tiempo sino ante las cifras en general: el rigor de algunas fechas y números coexiste con la exageración de muchos otros[15].

En suma, la visión que tuvo el autor acerca de la edad en el hombre, si bien se ajusta a uno de los patrones clásicos de las tradiciones literarias, está refrendada por la experiencia personal de lo visto y vivido. Muntaner, con optimismo, se apega a los aspectos positivos de la naturaleza humana. Su tiempo individual, sus años, lo han dotado de una experiencia que le permite ser útil a la comunidad y sentirse orgulloso de sí mismo, de la manera que él concibe como la más honrosa: el servicio a los reyes, asesorándolos con su avisado criterio. Al demostrar éstas, sus buenas cualidades, Muntaner despliega toda una concepción del tiempo histórico. Veámosla.

2. EL TIEMPO COLECTIVO: LA PERSPECTIVA HISTORIOGRAFICA

2.1. El tema

La aprehensión muntaneriana de la problemática temporal como hecho colectivo historiable queda expresada desde el comienzo de su obra, en el Prólogo y los dos primeros capítulos, donde el autor expone la dedicatoria, los motivos que lo impulsan a escribir y los príncipes de quienes se ocupará. El tiempo y el espacio a tratar tienen una primera delimitación temática en las palabras que pone en boca de la supuesta visión: "a Déu plau que tu recontes aquestes aventures e meravelles con altre no és viu qui ho pogués així ab veritat dir" (Cap. 1, p. 668). Se trata, pues, de hechos notables: su caracterización como "aventuras y maravillas" indica su dinamismo y rareza y está dirigido a un público familiarizado con las obras de caballería y afecto a los lances bélicos[16]. Estos, conocidos en buena medida por el autor por su participación en ellos, constituyen una extensa parte del relato. El libro no es, sin embargo, de género autobiográfico: queda claro que no es Muntaner el objeto de la narración. Pese a que, a menudo, aparece en ella en expresiva primera persona estas secuencias no son -como señala J. M. Sobré- sino microepisodios cuya importancia deriva del macroepisodio[17]. Nuestro autor narra algunas -y sólo algunas- de las acciones que presenció o de las que supo de modo directo y de las que le interesa -aparte de su divulgación- subrayar su veracidad. Son sucesos extraordinarios pero *verdaderos*, ha escrito[18]. Y aunque se le ha criticado el ya mentado abultamiento de las cifras al dar el número de participantes en las campañas, de enemigos caídos, del botín cobrado[19], justo es reconocer que, respecto de los hechos, antes que tergiversarlos abiertamente, prefiere callar, silenciando los que no juzga oportuno divulgar. Si recordamos la aspiración de Muntaner a convertirse en consejero regio, su deseo de ser creído adquiere nueva resonancia: presupone el compartir con su público ideal una serie de convenciones y puntos de vista. No se espera hallar en la crónica exactitud en las cifras, sí discreción, habilidad para comprender y hacer comprender los negocios del estado. En este sentido, no puede negársele

prudencia. Así, refiriéndose a la guerra entre Sicilia y Nápoles, rehúsa señalar a uno de los reyes como culpable porque "d'aitals senyors no en deu hom parlar mas en tot bé con hom li sap; e així jo no vull dir ne dic de qual part fo lo tort [...]" (Cap. 282, p. 922). Su planteo es, en esta perspectiva, más astuto y sutil que una diatriba.

2.2. **Los límites y caracteres**

Formalmente, la obra se extiende por un lapso de ciento veinte años: entre 1207, fecha de la concepción de Jaime el Conquistador, y 1327, año de la coronación de Alfonso el Benigno: Jaime I y sus sucesores -reyes y príncipes- constituyen el eje ordenador del relato, la casa de Aragón. Quedan así delimitados un tiempo y un espacio regios que marcan una primera circunscripción del tema y, también, un espacio geográfico: las tierras de la Corona de Aragón, donde quiera que éstas se hallen o a donde se dirijan sus conquistas: la península Ibérica, la Itálica, el este del Mediterráneo, sus islas...

Es decir, que el tiempo y el espacio de la experiencia directa del autor han sido ampliados y a la vez recortados a fin de ajustarlos a lo que a aquél le interesa contar: el tiempo y el espacio de la expansión aragonesa a la que Muntaner estuvo más o menos directamente vinculado: "E per ço començ al fet del dit senyor rei En Jacme con jo el viu, e senyaladament lo viu que jo era fadrí [...]" (Cap. 2, p. 668). Y, pocas líneas más abajo, aclara:

"E per ço reconte aquestes coses que cascun sàpia que jo viu lo dit senyor rei e que pusc dir co que d'ell viu e aconseguí, que d'àls jo no em vull entremetre sinó de ço que en mon temps s'és fet" (Cap. 2, p. 669).

Si bien Muntaner traza a continuación una reseña de los hechos más sobresalientes del reinado del Conquistador, son los vinculados al tema elegido, los que le permiten dar mayor unidad y coherencia a la obra[20].

La delimitación espacio-temporal se torna más nítida por obra de un recurso literario: el deliberado encuadramiento de la narración entre dos sucesos -el engendramiento de Jaime I y la coronación de Alfonso IV- que determinan con precisión "un tiempo y un espacio de la corona", tiempo y espacio especialmente sacralizados, además, por el carácter de las anécdotas en cuestión.

En el relato del engendramiento de Jaime I, Muntaner cuenta el desamor del rey Don Pedro para con su mujer, Doña María de Montpellier y la preocupación de los súbditos de esa ciudad por la falta de un heredero que les asegurase la continuidad del

señorío. Para lograr ese anhelado sucesor los prohombres de Montpellier urdieron una estratagema: con la complicidad de un privado del rey y la participación de la reina, se le diría a Don Pedro que sería conducido a la alcoba de una dama a la cual cortejaba pero, en realidad, doña María había de tomar el lugar de ésta. Los doce cónsules de la ciudad, otros tantos caballeros, damas y doncellas, más dos notarios, aguardarían tras la puerta de la alcoba y, al llegar el alba, entrarían, atestiguando que el rey había estado acostado con su regia esposa. Desde que se tramó el ardid hasta que fue llevado a cabo, durante siete días, en Montpellier se cantaron misas diarias rogando por el nacimiento de un heredero, y la noche del encuentro de los reyes la población acudió a la iglesia para orar por ese ansiado advenimiento. Finalmente, éste se produjo de acuerdo a lo deseado, y cumplidos los nueve meses de la publicitada cita nació el futuro Jaime I, el Conquistador[21].

El novelesco asunto no es nuevo: la sustitución de mujer es un viejo tema literario[22]. En cuanto a la atribución del suceso a los padres de Jaime I, el propio rey no dice nada de ello en su *Libre dels feyts*, donde sí menciona el desamor de su padre por Doña María de Montpellier y la mediación de Guillem d'Alcalà para que Pedro II se acostase con ella, engendrando así a Don Jaime[23]. Bernat Desclot fue el primero en registrar por escrito el tema de la sustitución, aunque más brevemente que Muntaner: Desclot no hizo mención alguna de las misas y plegarias de la población, ni de los notarios. Además, para este cronista, la iniciativa de la treta había partido de la reina María y no de los prohombres de Montpellier[24].

El relato de Muntaner ha sido tomado, según demostró en su momento F. Soldevila, de un poema juglaresco que el prestigioso erudito logró reconstruir en buena parte[25], y que data de un momento posterior a la muerte de "el Conquistador", puesto que alude a su reinado en tiempo pasado[26]. La prosificación e inclusión del poema por Muntaner, aunque era práctica nada infrecuente entre los cronistas, con relación a las canciones de gesta, es la única que se le ha comprobado a nuestro autor[27], y demuestra que éste había "hecho suyo" el cantar, considerando que la versión era digna de figurar nada menos que en el umbral de su libro y -conviene subrayarlo- conociendo y aceptando las implicaciones de la anécdota.

M. de Riquer ha explicado de manera convincente el objetivo político de la leyenda, vinculándolo al deseo de desalentar las ambiciones francesas sobre Montpellier en el siglo XIV, mediante la ratificación de la legitimidad del nacimiento de Jaime I[28].

J. M. Sobré agrega a éstas la que él llama "explicación interna": la concepción piramidal, presidida por el rey, que tiene Muntaner de la expansión catalano-aragonesa, no podía adolecer de un defecto de ilegitimidad de nacimiento que la habría viciado *ab initio*[29].

Por mi parte, considero que también se debe destacar que, además de las intenciones señaladas, en la versión juglaresca y muntaneriana existe una *sacralización*

del tiempo y del espacio en torno al engendramiento regio[30], sacralización que se logra mediante la celebración de misas los siete días previos al encuentro y el rezo de plegarias durante la noche de la concepción. Los intermediarios de la sacralización son las gentes de Montpellier, muy claramente todos sus habitantes: los prohombres idean la estratagema pero el común alcanza una participación activa merced a su intercesión ante la divinidad. Incluso, podemos marcar una "institucionalización" de las rogativas, pues se las realiza en misas, lo que da cabida al clero en la acción y sugiere, en una suerte de "propaganda subliminal", que el recinto de la iglesia es, en cuanto lugar sagrado, el más adecuado para rogar por el "milagro".

Este papel atribuido a la institución eclesiástica es tanto más significativo cuanto que Muntaner, en otros pasajes de la crónica, se muestra reticente ante algunos miembros del clero[31]. Me pregunto si en el origen del poema aquí prosificado pudo haber habido una intervención clerical y popular estrechamente relacionada con el ya mentado rechazo al señorío francés sobre Montpellier.

Queda por subrayar un último y no menos trascendental elemento: el apelativo de milagro que da el cronista al nacimiento, así narrado, de Jaime I: "com la sua neixença fo miracle senyaladament de Déu e per obra sua" (Cap. 3, p. 669).

La categorización como milagro del engendramiento y nacimiento del rey constituye una portada única para cuanto sucede después que, por carácter transitivo, también pasa a ser producto de la voluntad divina. Jaime adviene así en *rey-fundador*, que inaugura un tiempo nuevo, el de las conquistas y los triunfos:

"[...] que ell [En Jacme] fo rei de ventura e rei de vertut e de gràcia; que assenyaladament havets entès que obra de Déu fo lo seu neiximent, e dels majors miracles e pus visibles que Déus feés pus pres carne humana de madona santa Maria. Per què cascuns dels reis qui són estats en Aragon, e a Mallorca e en Sicília ne d'aquí avant hi seran, d'ell deixendents, podem fer compte que són en aquell mateix grau reis de gràcia e de vertut e de vera natura [...]" (Cap. 6, p. 672).

Pero, aún hay más, cuando a la muerte de Jaime I, Muntaner escribe: "E així és sua fe que ell sia ab los santos en Paradís, amén. E acò deuen cascuns creure" (Cap. 28, p. 690). A la luz de la canonización de Luis IX de Francia, ocurrida en 1298 -veintisiete años antes de la redacción de esta obra- y que debió de haber ejercido viva impresión sobre Muntaner, me parece que la afirmación de éste sobre la ubicación del Conquistador entre los santos no ha de entenderse como mera hipérbole sino que expresa su íntimo sentir, el deseo de que la Casa de Aragón cuente con santo propio, institucionalmente consagrado, que establezca el nexo directo entre el espacio de la Corona de Aragón y el celeste. Y ello por razones tanto políticas como afectivas.

Muntaner también expone su anhelo de poseer un santo nacional y dinástico al

referirse a la canonización de Luis de Anjou o de Toulouse, hijo de Carlos II de Nápoles (realizada en 1317), pasaje en el que el autor consigna su esperanza de que otro tanto ocurra con Don Jaime, el hijo del rey de Mallorca: "[...] e con fo passat d'esta vida, així mateix creu que serà sant en paradís" (Cap. 182, p. 831). Empero, la diferencia va claramente a favor del rey Jaime, como es lógico: a él ya lo da por santo, y con ello completa la perfección formal de la expansión catalano-aragonesa. Hay, en todo el conjunto -sin entrar a discutir la dimensión piadosa- una dimensión política insoslayable[32].

Como dijimos, la obra concluye con otro episodio con entidad propia: la coronación de Alfonso IV el Benigno (Cap. 295-298). Aquí, la dimensión sacralizadora la aportan los elementos característicos de la ceremonia, entre los cuales los más destacados son el *tiempo cíclico* o época del año en que se celebra, su localización espacial y su simultaneidad con la armadura de nuevos caballeros.

En cuanto al tiempo, Alfonso IV eligió uno especialmente sacralizado, el de la Pascua de Resurrección: por si no bastase la clara connotación de ésta, Muntaner se encarga de explicarla como expresa voluntad del rey de identificar la coronación con la resurrección de Jesucristo, enfatizando la continuidad de la persona regia[33]:

"[...] Ell [el rey Alfonso] pensà que així con los sants apòstols e deixebles de nostre senyor ver Déus Jesucrist estaven desconsolats e marrits per la passió de nostre senyor Déus Jesucrist, que així los seus sotsmeses estaven ab gran tristor per la mort del senyor rei son pare; e que així con Jesucrist, lo jorn de Pasqua, per la sua resurrecció, ell los alegrà e confortà, que enaixí lo jorn sant beneit de la Pasqua primera vinent, qui fo dicmenge, tres dies en abril, a l'entrada de l'any mil tres-cents vint-e-vuit, que ell confortàs e alegràs ell mateix, e sos germans, e tots los seus sotsmesos. E ordonà que el dia davant dit de Pasca, que rics hòmens, e prelats, e cavallers, e ciutadans e hòmens de viles fossen a la ciutat de Saragossa, e aquell dia beneit ell se faria cavaller e pendria la corona beneita e astruga, ab la major solemnitat e festa que anc rei prengués en Espanya null temps, ne encara en altres províncies d'aitant con jo pusc saber [...]" (Cap. 294, p. 934).

La celebración en Zaragoza se explica por su condición de capital del reino aragonés, además de que el espacio urbano es la sede por excelencia de todas las reuniones, fiestas, procesiones, que se nutren de la presencia popular[34]. Dentro de ese espacio urbano, algunos sectores cobran un valor especial: aquéllos por donde pasan los protagonistas -calles, plazas, el palacio de la Aljafería, donde se aloja el rey y donde se celebra la fiesta principal- y, en primer lugar, el centro donde tiene lugar la ceremonia. Se trata de un espacio particularmente sacralizado: una iglesia, la de San Salvador, donde

se velan las armas y se realiza la coronación en el curso de una misa solemne presidida por el arzobispo de la ciudad asistido por los grandes prelados del reino y de la península (Cap. 297).

La coronación coincide, además, con la armadura de nuevos caballeros, cuyo principal protagonista y escenario se identifican escrupulosamente con el de la coronación: el rey se arma a sí mismo caballero antes de colocarse -también por sí mismo- la corona en la cabeza, y a continuación, concluida la misa, va armando a los principales nobles que, a su vez, arman a otros (Cap. 297). La ceremonia no puede ser más expresiva del valor que la caballería reviste para la monarquía: ambas comparten la misma secuencia espacial y temporal sacralizada, indicadora del carácter del tránsito, de la transmutación que adviene a sus protagonistas: el riguroso orden seguido señala las jerarquías y los valores que han de respetarse.

A la ceremonia religiosa sigue la procesión por las calles y la reunión palaciega. Muntaner registra con orgullo su presencia entre los representantes valencianos[35]. En esta circunstancia sobresale la dimensión política, que muestra al rey en su esplendor, rodeado por su pueblo y responsable por el bienestar de éste: los versos que el infante Don Pedro dedica al soberano están destinados a recordarle sus obligaciones mediante la explicación del simbolismo de los atributos recibidos, la corona, el cetro y la espada[36].

Los dos "límites" del libro constituyen, pues, un mensaje y una advertencia: Dios ha favorecido a la Casa de Aragón concediéndole reyes bien amados, pero Su divina gracia exige cumplir con Su mandato. Este es el objetivo ético-religioso y metahistórico que marca al tiempo histórico concebido por Ramón Muntaner.

Además de comienzo y fin, el tiempo historiado supone una periodización, una organización interna. En este caso, se sigue un ordenamiento cronológico cuyo eje está constituido por los reinados sucesivos de los descendientes de Jaime I, cuya secuencia es anticipada al comienzo de la obra[37]. En este conjunto, las disgresiones al orden cronológico son muy pocas: las historias de Roger de Lauria y de Conrado Lanza (capítulo 18 y 19). Muntaner tiene conciencia de que no incluye esos relatos en el sitio adecuado desde una perspectiva cronológica, y se justifica aduciendo que lo que realmente importa es que la narración sea cierta (Cap. 19, p. 683). En cambio, cuando la alteración obedece a un deseo de organización temática que aporte claridad al texto, el autor no se justifica: es el caso del reinado de Jaime I, donde primero se refiere a la vida personal del monarca y después a sus campañas (Cap. 6).

La organización primaria por reinados se complica porque la multiplicación de los espacios conquistados obliga al cronista a atender varios acontecimientos más o menos simultáneos, pasando de uno a otro de manera casi constante: "Ara lleixaré a parlar del senyor rei, que bé m'hi sabré tornar [...]" (Cap. 76, p. 730). Esta u otra

fórmula similar es el recurso al que Muntaner apela permanentemente para anticipar a sus oyentes el rumbo que tomará el relato[38]. Con todo, sabe cuándo mantener la unidad temática a expensas de la secuencia temporal, como se hace evidente en el tema de la expedición a Oriente, que constituye una "historia" (relato) en sí misma[39]. Si tuviéramos que representar gráficamente la línea narrativa del autor, elegiríamos una serie de paralelas más que una línea continua. Pero, paralelas que arrancan de un mismo origen y forman parte de un mismo tronco, ya que Muntaner jamás pierde ni deja perder de vista la unidad fundamental que tiene y que *debe* tener, a su juicio, la dinastía, hasta el punto que prefiere silenciar los desacuerdos protagonizados por sus príncipes antes que censurarlos o tomar partido por alguno de ellos:

"E així seria d'aquests tres reis, [de Aragón, de Mallorca y de Sicilia] que si entre ells havia devision neguna ne discòrdia, ço que Déus no vulla, fèts compte que han de tals veïns que pensarien de consumar la un ab l'altre. Per què és mester que d'aquest pas se guarden; que mentre tots tres sien d'una valença, no temen tot l'altre poder del món, ans, així con davant vos he dit, seran tots temps sobirans a llurs enemics" (Cap. 292, p. 934).

Los tres reinos son, pues, ramas de un mismo tronco -Jaime I- y viven un mismo tiempo histórico: para reforzar esta idea el cronista recurre al conocido simil del haz de juncos, inquebrantable si unido, frágil por separado (Cap. 292, p. 934).

2.3. **Providencialismo y mitos**

El área espacio-temporal sacralizada, tal como acabamos de caracterizarla, se distingue, desde el comienzo y a lo largo de toda la obra, por la intervención en ella de la voluntad divina. De este modo, lo metahistórico actúa sobre el tiempo histórico. Este *providencialismo* se manifiesta, ante todo y sobre todo, en la protección que Dios concede a la Corona de Aragón otorgándole victorias y nuevas posesiones. Después de la conquista de Cerdeña, Muntaner escribe:

"E d'aquí avant, *ab l'ajuda de Déu*, los catalans poden fer compte que seran senyors de la mar; ab aital raó, emperò: que regoneguen, així lo senyor rei e els senyors infants sos fills, e tots llurs sotsmeses, que açò los ve per gràcia de Déu; e que no s'ergullen ne es pensen que los sia venguda aquesta honor, e moltes d'altres que Déus los ha fetes e els farà, per llur valentia ne per llur poder, mas tan solament que el poder e la gràcia de Déu ho ha fet [...]" (Cap. 290, p. 931).

La asistencia divina requiere, pues, el reconocimiento y agradecimiento general,

del rey, los príncipes y todos los súbditos. Hallamos aquí dos ideas, primero la de comunidad como cuerpo socio-político con un punto de partida religioso: todos deben compartir la fe en Dios. En segundo término, la idea de que el providencialismo no es gratuito ni fortuito. Aquí, lo mismo que cuando actúa sobre el tiempo individual, el favor de la Providencia supone el cumplimiento de varios requisitos por parte de los príncipes. La cuarta razón que aduce la supuesta visión del anciano que ordena al autor escribir su libro es:

"[...] Que qualque sia rei d'Aragon, que *s' esforç de bé a fer* e a dir e entenent les gràcies que Déus ha fetes en aquests afers que tu reconteràs, a ell e a les sues gents, e *que pens que de bé en mellor iran tots temps mentre ells vullen en veritat e en dretura metre e despendre son temps*, e que veja e conega que a la dretura ajuda tots temps nostre Senyor. E qui ab veritat guerreja e va, Déus lo exalça e li dóna victòria, e que ab poques gents fa vençre e destrouir moltes qui ab supèrbia e malvestat van e es fien més en llur poder que en lo poder de Déu [...]" (Cap. 1, p. 668. El subrayado es mío).

Los reyes deben someterse a las prescripciones de orden, justicia y misericordia definidas desde hace siglos como obligaciones del buen rey[40]. Este requisito mediante, el devenir histórico de la Casa de Aragón está garantizado como próspero y feliz. La guerra y la conquista quedan legitimadas y se convierten en elemento clave de la dinámica histórica. Las batallas, que tantas satisfacciones brindan como fuente de honra y de recursos[41], adquieren un sentido trascendente, se convierten en *signo* exterior de la *alianza* entre Dios y la Corona de Aragón:

"*Per què la casa d'Aragon e dels deixendents d'aquella, tots temps són anats e van e iran a vera veritat e en bona fe; per què Déus los exalça, e els creix, e els fa victorioses en tots fets*, e aquells qui els van ab falsetats e ab maestries confon e abat" (Cap. 283, p. 925).

Nos encontramos, pues, nada menos que con una expresión del *mito de pueblo elegido*, como lo fueron en su momento el pueblo hebreo, el pueblo de los francos y, en la península ibérica, el pueblo de los godos...

La proyección en el tiempo histórico del providencialismo así concebido, confiere nuevos matices al relato de la publicitada concepción de Jaime I, y una dimensión mucho más amplia al patriotismo que trasunta el autor[42]. Se trata de un rey nacido por especial intervención de Dios, por un *milagro*, de un rey concebido como santo, de un rey fundador cuya dinastía conduce al pueblo elegido por un camino de victorias.

No es este el único mito que contiene la crónica. Cuando el autor describe la proclamación del infante Federico de Aragón como rey de Sicilia, pone en labios del

almirante las siguientes razones, expuestas ante catalanes, aragoneses y hombres de todo el reino llegados al palacio palermitano:

"E entre les altres coses que els dix, mostrà-los per tres raons que aquest senyor era aquell terç Frederic que les profetes deïen que devia venir a ésser rei de l'Emperi e de la major part del món. E les raons eren aquestes: que era cert que ell era lo terç fill que el senyor rei En Pere havia; e d'altra part, que ell era lo terç Frederic qui havia senyorejada Sicília; d'altra part, que seria lo terç Frederic qui és estat emperador d'Alemanya. Per què per nom dret li podia hom dir Frederic terç, rei de Sicília e de tot lo regne" (Cap. 185, p. 833).

La realidad de la apelación al *mito del emperador Federico II* -cuya reaparición primero y sucesor después fueron largamente esperados- parece corroborada por los hechos: Federico de Aragón, tercer hijo del rey Pedro, se calificó, efectivamente, después de la paz de Caltabellota, III de Sicilia (aunque, en verdad, era el segundo de ese nombre en la isla), y aspiró también al trono imperial[43]. En esta idea se conjugan dos elementos principales: la carga simbólica del número tres, evocador, dentro del pensamiento cristiano, de la Trinidad, y la creencia popular - como vemos, fomentada por la propaganda gibelina- en el mito de Federico[44].

En otros términos, la apelación al mito no es una mera construcción del cronista sino que, además, representa una conducta política común en la época. Es posible que también esté relacionada con la buena acogida que la corte catalano-aragonesa brindaba a los joaquinitas, a fines del siglo XIII[45].

2.4.*Otras secuencias temporales en la obra*

La lectura atenta de la crónica muestra la existencia en ella de otras secuencias temporales cuyo análisis contribuye a completar y enriquecer nuestro conocimiento de la actitud muntaneriana ante el tiempo historiado. Me refiero a episodios con sentido intrínseco, con un grado de autonomía relativamente importante, y cuya inclusión en el relato principal permite ubicar a éste dentro de un contexto espacio-temporal más vasto o, incluso -una vez más- trascendente. Estos episodios pueden ser agrupados en tres categorías: a) Las "historias-antecedente"; b) Las "historias de color local", y c) Los milagros.

a) *Las "historias antecedente"*

Incluyo bajo esta denominación los relatos, más o menos breves -desde algunas líneas a varias páginas de extensión- destinados a proporcionar al lector los elementos

juzgados imprescindibles para comprender una situación o una personalidad destacada. Así, la intervención aragonesa en Sicilia está precedida por la explicación de la situación en Italia en los tiempos de Federico II, su derrota, la adjudicación del reino a Carlos de Anjou y las victorias de éste en las batallas de Benevento y Tagliacozzo[46]. El objeto de toda esta narración -en la que se deslizan algunos errores[47]- es presentar los derechos de Don Pedro el Grande de Aragón al reino italiano adquiridos a través de su esposa, Constanza de Hohenstaufen y, con ellos, justificar la intervención catalana en la península:

"Enaixí lo rei Carles, puis, no hac contrast en sa terra per negun, ne null hom no se'n más en venjança a fer neguna, entrò que el rei En Pere d'Aragó, per honor de sa muller e de sos fills, se posà en cor que aquelles morts venjàs" [Se refiere a las muertes de Manfredo, Enzo y Conrado] (Cap. 35, p. 697).

Muntaner también explica el dominio franco en Morea y en Atenas, ubicando su inicio doscientos años atrás y confundiendo los nombres de varios de los protagonistas[48]. Su propósito es, en este caso, introducir la boda del infante Don Fernando de Mallorca con Isabel de Sabran, cuyos derechos en aquellos territorios quiere dejar bien sentados.

Al narrar la expedición de las compañías catalanas a Bizancio, en cambio, Muntaner va anotando diversos datos acerca de la situación en aquel Imperio a medida que el curso del relato lo hace necesario[49].

Otras veces, la "pequeña historia" sirve para dar a conocer la trayectoria de un personaje que desempeñará un papel importante en los acontecimientos que siguen: es lo que ocurre -principalmente- con Roger de la Flor (Cap. 194), de cuyos orígenes Muntaner -con buen criterio- juzga preciso dar noticia antes de explicar su presencia en la flota y su aventura bizantina.

Todas estas historias, cuya razón de ser es muy clara, muestran que la secuencia espacio-temporal del relato está insertada en otra de mucha mayor amplitud, que corresponde a la historia europea, incluida la bizantina, y fundamentalmente mediterránea. Cierto es que, como los sucesos narrados contienen más errores a medida que nos alejamos en cualquiera de las dos dimensiones, temporal o espacial, tienden a desdibujarse. Ello determina que, mientras por un lado existe la idea de integración, que se percibe con total nitidez, por el otro esa idea se conforma en varios ritmos temporales. De este modo, la historia de la expansión aragonesa del siglo XIII-comienzos del XIV queda integrada en el más vasto complejo de la historia europea.

b) *Las "historias de color local"*

La participación en la aventura de las compañías catalanas en Bizancio, pone a Muntaner en contacto directo con lugares cuyas tradiciones arraigan en un tiempo mucho

más remoto, cristiano, helenístico, griego... Su estadía en Gallípoli le permite acercarse a la patria de Alejandro -a quien menciona en más de una ocasión[50]- y a los escenarios de la guerra de Troya, y no se resiste al deseo de mostrar su saber, brindando a su auditorio su versión de ésta. La califico de historia "de color local" porque su inclusión pareciera obedecer a la sugestión que las tierras visitadas ejercieron sobre el autor. Desde luego, el público potencial de la crónica debía de estar familiarizado, si no con Homero, sí con los ecos de su obra, recogidos por innumerables autores que en ella hallaron su fuente de inspiración[51]. Como hace habitualmente, Muntaner procura acercar primero a su audiencia al espacio físico, comparando el escenario oriental con las ciudades catalanas, Barcelona y Lérida. A esta aproximación se agrega la identificación de los personajes con el mundo caballeresco y cristiano: Helena se convierte en la mujer del duque de Atenas, hecha prisionera por Paris en la isla de Tenedo (por Ténedos), a la que había acudido en romería, acompañada por cien caballeros... La ubicación temporal es totalmente imprecisa "en aquell temps" (Cap. 214, p. 857). Se trata de un pasado lejano, cuya raíz se hunde en el mito, pero que es integrado al tiempo histórico del protagonista en la medida en que éste busca en aquél una identificación. Así, el más remoto pasado griego viene a formar parte del tiempo contemporáneo del relato[52].

c) *Los "milagros"*

Una de las manifestaciones del providencialismo al que nos referimos más arriba la constituye la referencia, a veces muy breve, otras en forma de pequeño relato, a los milagros. Excepto el del engendramiento del rey Jaime, que configura una categoría aparte por la condición de rey-fundador atribuida a ese soberano, y sobre el que no volveremos, estos milagros no constituyen un elemento indispensable para la comprensión del tema principal; ninguno de ellos ha alterado el curso de los acontecimientos relatados sino que se vinculan al mismo circunstancialmente, por la sensibilización especial hacia los *sacra loci* que suscitan en Muntaner tanto su estadía en el oriente bizantino, como algunas canonizaciones o hallazgos de reliquias que presenció, además del propósito moralizante que subyace en el autor. Los milagros, además de su función obvia de expresar la ingerencia de lo trascendente en la vida de los hombres, nos integran con otros espacios y ritmos temporales distintos de los señalados hasta el momento[53].

Por una parte, encontramos el contacto con la *sacralidad pasada*, los tiempos de Jesucristo, el escenario por donde transitaron los protagonistas de la historia sagrada. En Efeso, donde se encuentra el monumento de San Juan Evangelista -cuya historia difundía en aquellos tiempos la *Legenda aurea* de Santiago de la Vorágine- Muntaner se inclina a creer en el supuesto milagro pretérito porque éste *se actualiza cíclicamente*, con periodicidad anual, para el día de su aniversario:

"E par-ho bé en lo miracle qui en lo moniment seu se demostra cascun any; que e'l jorn de sant Esteve, a hora de vespres, comença a eixir (del moniment aquell [...]), ix manna d'arena trida [...].

E aquella manna és bona meravellosament a moltes coses [...]" (Propiedades que a continuación enumera) (Cap. 206, p. 853)[54].

La especial conjunción espacio-temporal permite el contacto entre los dos espacios, humano-sobrehumano, natural-sobrenatural, operándose el milagro periódico.

El golfo de Heraclea es otro de los espacios donde se produce la conjunción sacralizadora, con la peculiaridad de que allí no se trata de un tiempo milagroso cíclico-conmemorativo, sino de uno *continuo*:

"E en aquest golf és aital miracle, que *tots temps* hi trobarets unes tals planures de sang qui són tamanyes com un cobertor, e ha-n'hi de majors e de menors; e aquell golf va *tots temps* ple d'aitals plates de sang viva, e pus que iscats d'aquell golf no en trobarets gens. [...] E açò esdevén per la sang dels Innocents qui en aquell lloc fo escampada; e així, *d'aquell temps a ençà, hi és e hi serà tots temps*. E açò és vera veritat, que jo de la mia man n'he colleta" (Cap. 217, p. 859).

El espacio-tiempo sacralizado no es exclusivo de Oriente: también en Occidente se da la conjunción privilegiada que permite el acercamiento de la intervención divina en la vida cotidiana. Según Muntaner, a Carlos de Anjou le cupo el privilegio de saber, por revelación divina, en qué lugar se hallaban enterrados los restos de María Magdalena, en Provenza (Cap. 167, p. 817). En este caso, se trata de un *tiempo de revelación contemporáneo y único*, referido a un personaje de la historia evangélica y protagonizado por un agente de sangre regia por quien el cronista profesa una inocultable admiración, pese al enfrentamiento político que de él lo separa[55].

En verdad, existe en Muntaner cierta predilección por destacar la capacidad milagrera de los príncipes, más aún, de los príncipes franceses. Pese a su amor por la dinastía de Aragón y al ya mentado deseo de canonizar a algunos de los miembros de ésta, Muntaner no relata milagros operados a través de ellos mientras que sí incluye, en cambio, otra referencia al de un francés, el príncipe Luis de Anjou, hijo del rey de Nápoles, quien "fo canonitzat per le papa per molts miracles que Déus féu per ell, e en sa vida e en sa mort" (Cap. 187, p. 831).

Cuando el milagro contemporáneo se opera en un medio social menos conspicuo que el de la realeza, no es obra de un intercesor privilegiado sino correctivo ejemplar cuyas aleccionadoras consecuencias Muntaner aprovecha, con celo comparable al de un predicador celoso. En Mallorca, para la víspera de Navidad, un almogávar, enojado por

haber perdido en el juego de los dados, come carne de cordero, pese a tratarse de una fecha en la que los catalanes tienen por costumbre ayunar. La transgresión es voluntaria y desafiante, con todas las características de un reto a la norma y a la conmemoración religiosa: "Jo vull menjar d'esta carn, a deshonor de la festa que anuit és e demà serà" (Cap. 171, p. 820). El castigo no se hace esperar: al primer bocado el desgraciado tiene una espantosa visión y pierde el sentido. Lo recupera luego, pero ha quedado ciego. La desgracia lo hace arrepentirse, entonces es transportado ante el altar de la iglesia de Santa María de Mallorca y confiesa sus pecados. Diariamente los fieles, compadecidos, rezan allí el *Salve regina* para que cure. Finalmente, el día de Epifanía, durante esta ceremonia y ante todo el pueblo, se produce -con no menor aparato que cuando el castigo- la curación, que también cuenta como testigo a Muntaner, todo un privilegiado en materia de presenciar milagros.

Los elementos que el caso que acabo de referir ofrece para el análisis son, primero, una cadena de faltas cada vez mayores: el juego de los dados, prohibido, aunque muy popular, sobre todo entre los soldados, imprecaciones, transgresión del tabú alimenticio, todo agravado porque la violación tiene lugar durante un tiempo sagrado, la Navidad, una de las fechas más relevantes del calendario cristiano. El castigo, como la expiación, son públicos y ejemplares, en correspondencia con la falta: se extienden durante un lapso también sacralizado, entre Navidad y Epifanía. El escenario es el espacio sacro por excelencia: la iglesia, frente al altar mayor, donde se produce el desenlace. La culminación, durante la plegaria colectiva a la Virgen, señala quiénes han sido los peticionantes terrestres atendidos y quién la intercesora celeste para el perdón del pecador. Es, en suma, el milagro "didáctico moralizante", que vuelve a hacer hincapié -como en los rezos para que naciese un heredero regio- en el valor de la plegaria colectiva y en la difusión del culto mariano. En cuanto a la perspectiva temporal que estamos examinando, el episodio insiste en la sacralización del tiempo cíclico-conmemorativo cristiano.

CONCLUSIONES

El tiempo historiado, las "aventuras" que narra Muntaner, constituyen materia histórica en cuanto responden a los parámetros definidos hace siglos por el siempre joven, viejo Heródoto: "acciones cumplidas por los hombres"[56].

Se trata de un *tiempo lineal, acotado y contemporáneo*: formalmente, tiene principio y fin. El lapso de ciento veinte años que abarca, aunque comprende acontecimientos anteriores al autor que, obviamente, se refieran a una cronología pasada, están *vivencialmente* presentes. Es un período apenas más extenso que el de un siglo que Bernard Guenée comprobó que varios autores franceses entre 1096 y 1260

consideraban "tiempos modernos"[57]. No es nueva esta comprobación del proceso de "actualización del pasado" que representa toda obra histórica, pero me parece importante señalarla acá al caracterizar la concepción temporal e historiográfica del autor.

Lo que nosotros llamaríamos "materia histórica" de Muntaner, es el período que influye directamente en su vida. Es un tiempo- espacio político-militar, caballeresco, esencialmente regio y sacralizado, cuya elección tiene que ver con la actitud del autor respecto de su propio tiempo individual pasado, presente y futuro. Me parece, en efecto, indudable, que no sólo muchas de las observaciones que Muntaner formula -y que lo muestran como prudente observador- sino buena parte de las que calla, tienen que ver con sus declaradas aspiraciones a continuar sirviendo a la Corona.

No obstante, la obra y la concepción histórica trascienden con mucho esos intereses personales. El *tiempo acotado* del relato tiene un principio, un trayecto, pero también -pese a la apariencia paradójica del enunciado- un *porvenir*: no olvidemos que el final es una coronación, augurio, pues, de un comienzo venturoso en tanto el rey (los reyes) cumplan con sus obligaciones. Lo que harán, sin duda, si se dejan guiar por los consejos del hábil Muntaner...

Los dos límites de la crónica son también intersecciones donde la coexistencia del tiempo histórico y del tiempo mítico se advierte con más claridad.

El tiempo lineal acotado está inserto en el tiempo-espacio mucho más amplio de la historia europea, mejor o peor conocida (sin duda lo segundo y no lo primero) pero pensada y sentida como unidad, a través del tiempo cronológico, de la leyenda y del mito, que apelan, pues, a los niveles racionales y emocionales de los individuos.

Todo el conjunto temporo-espacial lineal está sometido a la acción meta-temporal y transhistórica de la *Providencia*. Esta se manifiesta a través de los "milagros", que cumplen en la obra la doble función de ratificar al auditorio esa fuerza providencial, re-asegurándolo en su fe o aleccionándolo para no apartarse de ella y, por otra parte, la esencial de mostrar el favor divino para con la Casa de Aragón, a través de la cadena rey milagroso -santo (como *desideratum*)-pueblo elegido.

La actitud general ante el tiempo es *optimista*, tanto respecto del tiempo individual como del tiempo histórico. Este optimismo radica en el concepto del providencialismo como intervención divina que "premia" una conducta, de lo que se deriva que obtener el favor de Dios depende de la voluntad del sujeto. Que los éxitos personales de nuestro autor y los momentos de gloria para la Corona de Aragón que le han tocado vivir tienen que ver con la fuerza de esa convicción, es indudable, pero ello no altera en nada la validez de su actitud.

Muntaner ha sido tildado -y no sin razón- de "conservador" en muchos aspectos. En otros, se muestra como gran individualista, anticipando ideas y, sobre todo, sentimientos que sólo se impondrían en el Renacimiento. En cualquier caso, la vitalidad

que irradia su relato logra aún hoy franquear las barreras del tiempo cronológico, trasladando al lector a ese otro providencial y milagrero en que él vivía. ¿Será quizá porque aún persisten muchos de esos rasgos en nuestra propia historia contemporánea?

FUENTES

MUNTANER, Ramón, *Crónica*, Introducción de Joan Fuster. Traducción, notas e índices de J. F. Vidal Jové, Madrid, Alianza, 1970.
SOLDEVILA, Ferrán, *Les quatre grans cròniques*. JAUME I, BERNAT DESCLOT, RAMON MUNTANER, PERE III, revisió del text, pròlegs i notes per, Barcelona, Selecta, 1971.
VORAGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 1982 (2 vol.).

BIBLIOGRAFIA

ARIES, Philippe, "La actitud ante la historia: en la Edad Media", en *El tiempo en la historia*, Buenos Aires, Paidós, 1988, pp. 96- 146 (Fecha del artículo citado aquí: 1950).
CARZOLIO de ROSSI, María Inés, "En torno a la vejez", *Anuario*, 13, 1988, pp. 131-165.
COHN, Norman, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barcelona, Barral, 1972 (1ª ed. inglesa 1961).
DUGGAN, I. I., "The Experience of Time as a Fundamental Element of the Stock of Knowledge in Medieval Society", en *Grundriss der Romanischen Litteraturen des Mittelalters*, XI, 1, 1986, pp. 127- 134.
GARCIA PELAYO, Manuel, *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981.
GILMOUR-BRYSON, Anne, "Age-Related Data from the Templar Trials", en SHEEHAN, M., pp. 129-142.
GUENEE, Bernard, "Histoire et Chronique. Nouvelles Réflexions sur les Genres Historiques au Moyen Age", en POIRION, pp. 3-12.
GUENEE, Bernard, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, París, Aubier, 1980.
GUENEE, Bernard, "Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Age", *Annales (E.S.C.)*, 4, 1973, pp. 997-1017.
GUENEE, Bernard et LEHOUX, Françoise, *Les entrées royales françaises de 1329 à 1515*, París, 1968.
HAY, Denys, *Annalists and Historians. Western Historiography from the VIIIth to the*

XVIIIth centuries, Londres, Méthuen & Co., 1977.
HOMET, Raquel, "El 'Libro de Alexandre' como espejo de príncipes castellano", en *Res Gesta*, 29-30, 1991 (en prensa).
KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's two bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
LE GOFF, Jacques, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente Medieval. 18 Ensayos*, Madrid, Taurus, 1983 (Sección I: "Tiempo y trabajo", artículos publicados entre 1960 y 1974).
LE GOFF, Jacques, CHARTIER, Roger, REVEL, Jacques, *La Nouvelle Histoire*, París, Retz, 1978. Artículos: "Temporalité historique/Temps" por K. POMIAN; "L'Histoire et la longue durée", por M. VOVELLE; "Mémoire collective", por Pierre NORA.
LE GOFF, Jacques, *Histoire et mémoire*, Bussière à Saint-Amand, Gallimard, 1988 (1ª ed. 1977).
LE GOFF, Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Saint-Amand (Cher), Gallimard, 1981 (Cap. VII, IX, X).
LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid, Taurus, 1981 (ed. fcesa. 1975) (Cap. 18).
MASSO TORRENTS, J., "Historiografía de Catalunya en català durant l'epoca nacional", en *Revue Hispanique*, XV, 1906, pp. 486-613.
MICHAUD, Guy et MARC, Edmond, *Vers une science des civilisations?*, Bruselas, Complexe, 1981.
MINOIS, Georges, *Histoire de la vieillesse en Occident de l'Antiquitè à la Renaissance*, París, Fayard, 1987.
MITRE FERNANDEZ, Emilio, *Historiografía y mentalidades históricas en la Europa Medieval*, Madrid, Universidad Complutense, 1982.
NIETO SORIA, José Manuel, *Fundamentos ideológicos del Poder Real en Castilla (Siglos XIII-XVI)*, Madrid, Eudema, 1988.
OLGIATI, Giustina, "Ramon Muntaner e 'L'expedicio' dels catalans a Orient", *Saggi e Documenti*, VI, 1985, pp. 207-265.
POIRION, Daniel, *La Chronique et l'Histoire au Moyen Age*: colloque des 24 et 25 mai 1982. Textes réunies par, París, Presses Universitaires de Sorbonne, 1984.
RIBA, Carles, "En Ramon Muntaner, home d'imperi", en *Obres completes*, II, Barcelona, Edicions 62, 1967, pp. 321-324. (El artículo es de 1925; rica perspectiva literaria).
RICOEUR, Paul, *Temps et récit*, París, Seuil, 1983.
RIQUER, M. de, *Història de la literatura catalana*, I, Barcelona Ariel, 1964.
RUNCIMAN, Steven, *Vísperas sicilianas. Una historia del mundo mediterráneo a finales del siglo XIII*, Madrid, Alianza, 1979 (ed. ingl., 1958).

RUS, M., "Conscience historique et écriture d'histoire à la fin du Moyen Age", en *Grundriss...*, XI, 1, 1986, pp. 229-255.
RUSSELL, Josiah C., "How Many of the Population were Aged?", en SHEEHAN, M., pp. 119-127.
SHEEHAN, Michael M. CSB, (Ed.), *Aging and the Aged in Medieval Europe*. Selected Papers from the Annual Conference of the Centre for Medieval Studies, University of Toronto, held 25-26 February and 11-12 November 1983, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.
SOBRE, Josep Miquel, *L'épica de la realitat. L'escriptura de R. Muntaner i Bernat Desclot*, Barcelona, Curial, 1978.
SOLDEVILA, Ferran, "El concepte d'Espanya a la Crònica de Muntaner", *Revista de Catalunya*, XVI, nº 83, 1938, pp. 171-180.
SOLDEVILA, Ferran, "Pere el Gran: el desafiament amb Carles d'Anjou", *Estudis Universitaris Catalans*, IX, 1915-16, pp. 123- 164.
SOLDEVILA, Ferran, "Un poema joglaresc sobre l'engendrament de Jaume I", *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, VII, 1957.
SOLDEVILA, Ferran, "Ramon Muntaner i els clergues", *Revista de Catalunya*, XVI, 1938, nº 86, pp. 83-88.

NOTAS

[1] M. de Riquer, p. 456.
[2] Al caracterizar la perspectiva historiográfica me ha sido de especial utilidad las obras de Ph. Ariès, B. Guenée, J. Le Goff, E. Mitre Fernández y M. Rus mencionadas en la bibliografía, así como los artículos de *La Nouvelle Histoire*. Para una perspectiva general sobre el tiempo, me han resultado enriquecedoras las ideas de P. Ricoeur, de E. Le Roy Ladurie y de G. Michaud y E. Marc.
[3] De aquí en adelante, todas las referencias a capítulo y página remiten a la edición de F. Soldevila.
[4] Precisamente, la ceremonia de coronación de Alfonso el Benigno, a la que me refiero *in extenso* más adelante, estuvo precedida de su profesión como caballero.
[5] Muntaner justifica su interés por Don Jaime I en que éste "posà en l'alberg *de mon pare*. En Joan Muntaner, qui era dels majors albergs d'aquell lloc e era al cap de la plaça" (Cap. 2, p. 669). En el capítulo 259, al relatar cómo preparó la defensa de Djerba, Muntaner escribe que sacó de la isla a las mujeres y niños, entre ellos a su esposa, que estaba embarazada, y los dos hijos que ya tenían (p. 898). También sus colaterales tienen cabida en sus empresas, precisamente, cuando estuvo como capitán de Djerba, al ir a casarse dejó en la isla, entre otros, a dos primos hermanos suyos (Cap. 255, p. 896).
[6] *Vide* punto 2.2.
[7] Acerca de los límites del individualismo de Muntaner, *vide* la excelente introducción de Joan Fuster a la versión castellana de la *Crónica*, especialmente pp. XIV-XV.
[8] *Vide* las sugestivas páginas de P. Ricoeur, I, p. 27 y ss. acerca de la noción agustiniana de los tres tiempos: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro.
[9] J. Russell, en M. M. Sheehan, pp. 119-120; G. Minois, pp. 224-25; M. I. Carzolio de Rossi, pp. 139 y 142.
[10] J. M. Sobré, pp. 106-108. La tradición literaria sobre la vejez, genéricamente, también en G. Minois, pp. 170-172.
[11] S. Runciman, p. 233.
[12] Ed. F. Soldevila, nota 1 del cap. 26, p. 952.
[13] J. M. Sobré, p. 85.

[14] G. Minois, pp. 240-241. Y también, por ejemplo, A. Gilmour-Bryson destaca que el registro de la edad de los Templarios, cuando fueron sometidos al famoso proceso, es aproximado, no exacto (*Aging* ..., p. 131).
[15] Muntaner gusta dar con precisión las fechas de las batallas, de la partida o llegada de las expediciones, aún cuando a veces lo haga erróneamente, por ejemplo, la conquista de Mallorca fue en 1229 y no en el '28, como escribe él (Cap. 7, p. 673; *vide* la nota 6, p. 949). Posiblemente, Muntaner supone -no sin razón- que las cifras dan mayores visos de verosimilitud al relato.
[16] Sobre el público, *vide* J. M. Sobré, pp. 123-126.
[17] *Ibid.*, pp. 102-103.
[18] Insiste a menudo en su veracidad, por ejemplo: "Que de tots fets, pus hom diga veritat, en qual lloc se vulla hom del llibre ne pot parlar [...]. Vos faç tot segurs que tot és veritat, així com trobarets per escrit, e no hi metats dubte negun" (Cap. 19, p. 683); "[...] jo no vull en aquest llibre metre mas ço qui és vera veritat" (Cap. 243, p. 885). Acerca de la coincidencia de los autores medievales sobre la veracidad como requisito de la historia, *vide* B. Guenée, *Histoire et culture*..., pp. 18-19.
[19] *Vide supra*, n. 15 y también G. Olgiati, p. 224.
[20] Son los referidos a su descendencia, las conquistas y las relaciones exteriores (Caps. 3-28).
[21] Capítulos 3 al 6, pp. 669-672.
[22] Se halla en la historia de Tristán e Isolda y en el *Lancelot en prosa*; M. de Montoliu ha vinculado el engendramiento de Jaime I con el del rey Arturo, donde el sustituido fue el hombre en lugar de la mujer: M. de Riquer, p. 386. *Vide* también J. M. Sobré, pp. 77-78.
[23] "Nostre pare lo rei En Pere no volia veser nostra mare la reina [...]. E venc al rei un ric-hom, per nom Guillem d'Alcalà, e pregà'l tant que el féu venir a Miravalls, on era la reina nostra mare. E aquella nuit que abdós foren a Miravalls, volc Nostre Senyor que nós fóssem engenrats" (Cap. 5, p. 5 de la ed. de F. Soldevila).
[24] Desclot, cap. 4, pp. 408-410, ed. de F. Soldevila.
[25] Lo transcribe en la nota 11 al capítulo 3 de la *Crónica*, pp. 946-948. *Vide* también F. Soldevila, *Un poema*...
[26] M. de Riquer, p. 387.
[27] M. de Riquer, pp. 378-392. Sobre la relación entre la historia y las canciones de gesta en la Edad Media francesa, recuérdense las inteligentes observaciones de Ph. Ariès, pp. 133-137.
[28] M. de Riquer, p. 387.
[29] J. M. Sobré, p. 78.
[30] Acerca de los alcances de la idea de sacralidad regia, son interesantes los capítulos 1 y 3 de J. M. Nieto Soria, aunque se refieren al caso castellano.
[31] F. Soldevila, "Ramón Muntaner..."; J. M. Sobré, p. 94.
[32] Sobre los aspectos políticos de los reyes santos, *vide* M. García Pelayo, pp. 268-271.
[33] Sobre la asimilación rey-Cristo, J. M. Sobré, pp. 79-80. E. Kantorowicz, Cap. VII, destaca la idea de continuidad.
[34] Muntaner incluye la descripción de numerosas visitas regias a las ciudades del reino y de las celebraciones a que dan lugar: caps. 9, 23, 29, 76, 92, 94, 97, 133, 154, 155, 158, 176, 182, 198, 263. La importancia política de estas celebraciones como ocasión de diálogo entre el rey y los súbditos ha sido subrayada hace ya tiempo para el caso francés, especialmente por B. Guenée y F. Lehoux.
[35] Cap. 297, p. 941.
[36] Cap. 298.
[37] Muntaner la anuncia, en efecto, en el capítulo 2, p. 669.
[38] M. de Riquer, pp. 461-462, destaca la influencia de las obras de caballería que denota la apelación a este recurso.
[39] Sobre este aspecto, *vide* J. M. Sobré, pp. 82-84.
[40] *Vide* el discurso que pone en boca de los representantes de Sicilia que van a pedir a Don Pedro la intervención aragonesa en la isla (Cap. 54, p. 712).
[41] Muntaner no cesa de reiterar esta apreciación a lo largo de la crónica; luego de una victoria lograda bajo la conducción de Conrado Lanza, escribe una de sus manifestaciones más significativas en este sentido: "[...] Per què tot almirall e cap major de gens d'armes se deu esforçar que tenga alegres e rics-hòmens aquells qui ab els van; que si los lleva lo percaç que fan així los lleva lo cor, e puis, als ops, troba-ho. Per què molts se són perduts e s'en perdran, si no són llargs e abondonats e aquells ab qui han a guamyar honor e victòria" (Cap. 105, p. 761).
[42] El patriotismo, como adhesión a la tierra en que ha nacido, a Cataluña y a la lengua catalana, tan amadas como sus señores, es un rasgo muy característico de Muntaner, *vide* cap. 29 y M. de Riquer, pp. 472-473.
[43] F. de Soldevila, nota 3 al cap. 185, p. 978.
[44] *Vide* N. Cohn, pp. 118-134.
[45] De acuerdo con la exposición de Martí Aurell en el *27ème Colloque de Fanjeaux*: "Fin du monde et signes des temps:

visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe-début XVe siècle)", citado en *Bulletin du C.E.R.C.O.R.*, 19, 1991, p. 22.

[46] Caps. 32-35.

[47] Por ejemplo, Enzo no participó en la batalla de Benevento pues se hallaba prisionero. *Vide* F. Soldevila, nota 1, cap. 35, p. 953.

[48] Caps. 261-262. *Vide* notas de F. Soldevila al cap. 262, p. 992.

[49] Cap. 199.

[50] Caps. 47, 72, 91, 146 y 214.

[51] En el *Libre de Alexandre* se incluye un relato de la guerra de Troya, y su difusión en el siglo XIII en el ámbito cortesano está comprobada. Me ocupo de ello para la corte castellana en mi trabajo "El *Libre*...".

[52] Acerca de esta falta de espíritu histórico, Ph. Ariès, p. 114.

[53] M. García Pelayo, pp. 270-271.

[54] La historia de san Juan Evangelista de la *Legenda* menciona también la arena que parece generarse constantemente en el fondo de su sepulcro, pero no de los milagros de los que habla Muntaner (vol. 1, p. 70).

[55] La admiración de Muntaner por Carlos de Anjou ha sido ampliamente comentada por los estudiosos. *Vide* J. M. Sobré, pp. 89-92.

[56] *Cfr.* J. Le Goff, *Histoire*..., p. 180, abordando las diferentes acepciones de la palabra "historia". Véase también B. Guenée, *Histoire et culture*..., cap. I.

[57] Citado por J. Le Goff, *Histoire*..., p. 139.

DISTENTIO-EXTENSIO
Y EL TIEMPO DE LA HISTORIA EN SAN AGUSTIN

SILVIA MAGNAVACCA
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

"Ardieron palimpsestos y códices, pero en el corazón de la hoguera, entre la ceniza, perduró casi intacto el libro duodécimo de la *Civitas Dei*, que narra que Platón enseñó en Atenas que, al cabo de los siglos, todas las cosas recuperarán su estado anterior, y él, en Atenas, ante el mismo auditorio, de nuevo enseñará esa doctrina. El texto que las llamas perdonaron gozó de una veneración especial y quienes lo leyeron en esa remota provincia dieron en olvidar que el autor sólo declaró esa doctrina para poder mejor confutarla".

Jorge Luis Borges, *Los teólogos*

¿Qué es el tiempo? Si nadie nos lo pregunta, lo sabemos; si alguien nos lo preguntara, no acertaríamos con la respuesta[1]. Mediante esta observación Agustín revela la compleja naturaleza filosófica del tema, lo cual se pone inmediatamente de manifiesto si recordamos el irónico modo de caracterizar la filosofía como explicitación de lo obvio o de lo que supuestamente es tal. La estructura del libro XI de *Confessiones*, donde el hiponense enfrenta el problema del tiempo, no sólo ofrece una gran densidad especulativa sino que bien podría calificarse de dramático. Lo es en la medida en que el intento de asir las tres aristas temporales de pasado, presente y futuro desemboca en un callejón sin salida, una verdadera aporía que fuerza al genio de Agustín a abrir un nuevo, vasto y fecundo campo de reflexión sobre el tema. Así, cuando un planteo externo y cosmológico de la cuestión lo lleva a precipitarse en contradicciones, lleva a cabo un giro, cambiando la sede de enunciación del problema; el planteo se torna entonces interno y psicológico, pero su desarrollo no se detiene en una solución sólo válida para la subjetividad. Lejos de agotarse en lo psicológico -y aun cuando este último aspecto del análisis agustiniano haya anticipado en plano teórico páginas literarias de Proust o Pirandello entre otros-, su tesis sobre el tiempo mostrará importantes consecuencias

éticas y ontológicas que exceden el marco individual y subjetivo de las *Confessiones* y repercuten esclarecedoramente en el esbozo histórico-social trazado en el *De civitate Dei*.

En este trabajo nos proponemos rastrear esa repercusión desde un ángulo que creemos poco ensayado. Para ello habremos de I) revisar sintéticamente los principales pasos de la conocida tesis agustiniana sobre el tiempo en *Confessiones*, con el objeto de II) mostrar cómo ella se resume y culmina, sobre el final del libro XI, en los conceptos de *distentio* y *extensio*; por fin, intentaremos III) probar dichos conceptos como posibles categorías decisivas en su concepción sobre la Historia. En otros términos, trataremos de señalar la viabilidad de aplicar esas nociones, emanadas de la trayectoria personal que narran las *Confessiones*, al esquema de la epopeya universal que se diseña en el *De civitate Dei*.

I

Como se recordará, el libro XI de las *Confessiones* discierne, en primer lugar, el ámbito en el que cabe hablar de tiempo: si la caracterización clásica de éste es la de constituir la medida del cambio o movimiento, dicho ámbito no puede ser sino el de lo creado, el de lo que es mutable por definición y abismalmente distinto de la dimensión trascendente y eterna, en cuanto inmutable, del Creador. Así pues, Agustín descalifica sin demasiado esfuerzo la pregunta vacua de los maniqueos acerca de qué hacía Dios antes de crear, puesto que el mismo uso del adverbio *temporal* "antes" denuncia la aplicación ilegítima de una categoría a una dimensión donde ella no rige: la dimensión de Dios es la de lo eterno, y lo eterno no es un tiempo infinito -éste sería el de los ángeles-, sino el no-tiempo. La alteridad absoluta de los dos ámbitos invalida toda eventual comparación; no obstante, y con las debidas reservas, se puede apelar a una imagen extraída de la experiencia humana: el presente divino es omnímodamente simultáneo; en cambio, nuestra existencia se teje en una serie de instantes sucesivos, a la que llamamos precisamente "tiempo". Es, pues, en nuestro mundo y en esta vida, signada por la sucesión, donde tenemos que habérnoslas con él.

Ahora bien, si éste es una serie de presentes sucesivos, se impone una pregunta ulterior: ¿a qué llamamos "presente"?, ¿acaso al año en curso? Supongamos que estamos en febrero, entonces, enero ya no es presente sino pasado, y los restantes meses no son aún presente, porque eventualmente constituyen el futuro. Lo mismo ocurre si consideramos presente al mes actual: si hoy fuera el tercer día del mes, los dos anteriores formarían parte del pasado; y los días siguientes, del futuro. Así se puede continuar indefinidamente, tomando como presente un día, una hora, un minuto, siempre con el mismo resultado: el tiempo se vuelve inasible, carcomido por un pasado que ya no existe

y por un futuro que todavía no es[2].

La pregunta agustiniana por el tiempo muestra de este modo toda su hondura metafísica. Se revela como interrogante ontológico, es decir como pregunta por el verdadero ser del tiempo, más allá de que el planteo se exprese en términos de medida. El hiponense indaga la índole del tiempo: a propósito de su mensurabilidad, busca conocer su esencia[3]. Pero descubre que su ser se desvanece en la doble negatividad insobornable del "ya no" y del "aún no". Al descubrirlo, entra de lleno en la aporía a la que hacíamos referencia o, como prefiere decirlo Chaix Ruy, en una antinomia inconciliable[4]. Por una parte, sólo el presente puede existir, ya que ni el pasado ni el futuro son; por otra, el presente tampoco se sostiene, puesto que resulta devorado por ambos flancos en un devenir incontenible. El análisis arroja entonces un saldo desconcertante: ni los tiempos futuros, ni los pretéritos, *ni los presentes* se pueden medir, dado que no es mensurable lo que no existe.

Este carácter evanescente de la cambiante realidad que nos circunda -y que se trata de atrapar precisamente en cuanto cambiante- tiene una última justificación filosófica en el sistema agustiniano tomado en su totalidad: de las cosas, afirma el hiponense, se puede decir en cierto sentido que son; en otro, que no son[5]. La mente neoplatónica de Agustín muestra su desasosiego ante lo que en nuestro siglo Gilson solía llamar "ese escándalo ontológico: el cambio", que consiste, justamente, en pasar de ser de un modo determinado a no ser de esa manera. Pero lo que para el filósofo constituye un escándalo, para un creyente como san Agustín no es sino la consecuencia de un misterio: el de la creación *ex nihilo*. Al tener como principio el sumo Ser y como origen la nada, todas las cosas creadas oscilan entre uno y otro polo de su doble fuente. Tal oscilación, esa co-presencia de ser y no ser que hay en ellas da lugar a lo que llamamos "cambio". Y el movimiento de ese péndulo se mide con lo que denominamos "tiempo". En este contexto, las cosas son porque Dios ha querido que sean; sin embargo, no son en sentido absoluto, porque, por otra parte, también están irremisiblemente atraídas por la nada originaria que decreta la condena de su aniquilación final.

Volviendo ahora al tema que nos ocupa, es, con todo, un hecho incontrastable que medimos los tiempos[6]. ¿Cómo y dónde buscar un fluir temporal cuya densidad lo torne asible? Agustín había topado con un callejón sin salida al descubrir que, de un lado, medimos el tiempo y, de otro, ni siquiera el presente puede ser fijado y atrapado, ya que lo presente, las cosas que denominamos "actuales", ostentan una fugacidad que se diluye entre pasado y futuro. En consecuencia, "las cosas mudables no tienen presente. 'Presente' es uno de los nombres de la eternidad, esa existencia que persiste y consiste en una inmutable actualidad sin principio ni fin. La condición de presentes se la asignamos nosotros a las cosas mutables *en el acto de conocer su movilidad*"[7]. Esta fina observación de Casares nos pone en camino de comprender el giro que, a continuación,

se produce en el planteo del problema. En esta nueva instancia que se abre en el análisis agustiniano es el hombre quien asigna a las cosas su carácter de presentes. Con ello, y por una parte que podríamos denominar "objetiva", las capta en su fluir, aprehendiendo su movilidad; pero, por otra, la "subjetiva", las *hace* reales en el espíritu, otorgándoles actualidad en el sentido no cronológico sino metafísico, o sea como realidad o efectividad.

Ese "hacer" implica el llevar a cabo operaciones y, para ello, es menester suponer en el espíritu fuerzas o potencias, es decir virtudes, capaces de realizarlas. Tales operaciones son: recordar, atender y esperar, todo lo cual nos es posible precisamente en -por- virtud de la memoria (*memoria*), la atención o visión (*contuitus*) y la expectación (*expectatio*). Ellas restituyen o confieren presencia verdadera a las cosas ya pasadas, al tramo del fuir que se halla bajo el foco del alma, y al porvenir, respectivamente[8].

Así comienza a verificarse el cambio de perspectiva que mencionábamos y que tampoco se puede comprender cabalmente si no se tiene en cuenta otra constante del pensamiento agustiniano.

En el planteo y análisis de cualquier tema, el hiponense siempre procede siguiendo la sucesión de estos tres movimientos: primero, la consideración de lo que es externo al hombre; segundo, el pasaje de esto a la interioridad humana; tercero, la elevación desde las realidades del alma a la de Dios reflejado en ella. Este esquema hermenéutico también es aplicable al caso que nos ocupa, en el que nos hallamos ahora entre el primer paso y el segundo. Agustín ha intentado aprehender el ser del tiempo, atendiendo a la naturaleza de lo mensurado cuando medimos el fluir que transcurre a nuestro alrededor. Al fracasar en ese intento, se vuelve hacia su propio interior, hacia su alma, y descubre que ella es lo único capaz de dar espesura a lo cambiante.

Estampa, entonces, una de sus más célebres y rotundas afirmaciones: "En ti, espíritu mío, mido los tiempos [*In te, anime meus, tempora metior*]". Finalmente, el cambio de perspectiva ha llegado a su culminación. Asiste a Agustín la conciencia de estar invirtiendo el modo tradicional de plantear el problema, lo que se advierte en las palabras con que rubrica el giro hacia la interioridad: "No quieras perturbarme que así es; ni quieras perturbarte a ti con los desórdenes de tus afecciones. En ti, digo, mido los tiempos"[9].

Varias notas se han de destacar en este pasaje central en el tratamiento del tema: en primer término, el plural que cierra la cita: Agustín no se refiere al tiempo sino a los tiempos. El dato es significativo en la medida en que señala ya lo que pasó, ya lo que está ocurriendo, ya lo que sucederá; para el hombre, indica la duración que estas tres instancias de la realidad tienen en su espíritu y que puede ser la propia de los recuerdos, de la atención o de la espera. Cuando se afirma, pues, medir los tiempos en el alma, se

está diciendo que un largo pasado es una vasta memoria de lo pretérito, así como un interminable presente -por ejemplo, el dolor- es un momento muy largo que agota nuestra atención vital, o un largo futuro es una dilatada expectativa de lo que está por venir. Por esa razón, el tiempo como tal, o sea, como realidad singular en la que se subsumen esos tres aspectos, es una tensión del espíritu, "*distentio animi*"[10].

En segundo lugar, cabe notar la mención de las afecciones anímicas. El tiempo que el hombre mide en su interior es una sucesión de presentes, sólo que éstos, sustentados en una sustancia espiritual, incorruptible, cobran un particular relieve. Se trata de presentes producidos en ella por la afección que le provoca la realidad en devenir, dejándole su sello a través de las imágenes de lo que sucede.

Es importante despejar aquí un equívoco frecuente: san Agustín no niega ni el sucederse de las cosas ni el ritmo de ese cambio pautado externamente por la imparcialidad de los astros en movimiento[11]. Más aún, es el cambiante mundo exterior lo que explica las afecciones del alma en cuanto que las promueve. Es obvio, por otra parte, que a su vez estas últimas constituyen el origen de las modificaciones operadas por el hombre sobre la realidad que lo circunda y sobre él mismo: por ejemplo, la memoria amarga de las consecuencias de un error cometido puede abrir, en principio, la posibilidad de corregirlo. El alma recibe, pues, afecciones impuestas por una realidad irrefrenable en su movilidad; pero, gracias a las facultades de memoria, atención y expectación actúa con y sobre esa realidad. Así, el eje de la vida no atraviesa el mundo sino el espíritu humano. Se ha negado la sustancialidad del pretérito, del presente y del futuro mundanos y se ha averiguado que ellos consisten en escorzos que el permanente fluir cincela en el alma. Falta descubrir aún que sobre y con dichos escorzos el alma se construye a sí misma como perdurable realidad.

En su espejo se hace posible una refracción estabilizada de ese devenir constantemente cambiante en el que el tiempo se nos diluye, según la primera etapa -por así decir, negativa- del análisis agustiniano. Medir los tiempos en el alma significa rescatar a las cosas de su movilidad atomizante y corrosiva. Esperamos vivir cierto acontecimiento, nuestra expectación se extiende hacia él. Cuando comenzamos a vivirlo atendemos a su realidad fugaz y, a medida que ella transcurre ante y en nosotros, vamos recuperando en la memoria su ser, de otro modo condenado a una desaparición completa.

El tiempo como *distentio animi* es precisamente la conciencia de esa dispersión disolvente que se da en las cosas, de ese fluir de instantes autónomos cuya conexión es puesta por el espíritu, con el fin de que no se devoren recíprocamente, esto es con el propósito de ordenar *los tiempos*. Lo constante es la conciencia del cambio, que el alma no puede soslayar. La refracción de la que se hablaba constituye, pues, lo único estable ante el devenir, en un espejo sobre el que las imágenes se suceden irrefrenablemente.

Ahora bien, así considerado, el tiempo es una *distentio* del *animus*, no del *anima*. Y aquí está contenida una última nota de gran importancia. En la antropología que llega

al hiponense, el *animus* -o sea, el espíritu, identificado con la *mens* y al que se alude a veces con el nombre de *cor*- es el aspecto superior del hombre, aquel que lo vincula con las realidades trascendentes y en donde hace oir su voz el Verbo como maestro interior, tesis reiterada por san Agustín. En cambio, *anima* designa, en sentido estricto, lo que ejerce la función vital y anima al cuerpo, tercera e inferior instancia antropológica; en sentido amplio, nombra toda la interioridad humana en su dimensión inmaterial. Por ello, el *animus* es *summus gradus animae*. De este supremo grado del alma carecen los animales y así, aunque inmersos en el tiempo, no tienen temporalidad: ésta es la conciencia de aquél, en ella consiste, propiamente hablando, la *distentio animi*. En cambio, el hombre posee esa conciencia y, por eso, advierte que instalarse en lo temporal es condenarse a quedar transido por la nada. Pero si por su *animus* le consta la caducidad de todo lo creado, también por él se constituye en la única criatura que, desde esa caducidad, puede saber de lo eterno[12].

El análisis del tema del tiempo culmina, entonces, en una alternativa férrea: el hombre se proyecta o bien al futuro de un mundo cuya transitoriedad reconoce, o bien al futuro de lo trascendente. "Esto acontece con la vida total del hombre, de la que forman parte todas sus acciones, y esto es lo que ocurre en la serie entera de los siglos [*in toto saeculo*] con los hijos de los hombres, con la humanidad, de la que son partes las vidas de todos los humanos"[13]. Retengamos en su literalidad, para retomarla después, esta expresión agustiniana. Así, el desarrollo del problema del tiempo parte de una fase cosmológica, atraviesa una fase psicológica y desemboca, como veremos, en una reflexión antropológica y ética.

II

En efecto, el tratamiento del tema se ha convertido en una meditación sobre el espíritu humano, porque ahora se dirige a examinar aquello que se da en el hombre en el acto de conocer las cosas en cuanto temporales: al aproximarnos al pasaje clave del libro XI de *Confessiones*, es decir al célebre capítulo 29, la cuestión gira en torno de la experiencia del *animus* al medir los tiempos:

"Pero como Tu misericordia es mejor que las vidas [humanas] y mi vida es dispersión [*distentio*], Tu diestra me ha sostenido en mi Señor, el Hijo del hombre, mediador entre Tú, uno, y nosotros que somos muchos y cada uno dividido en muchas partes por múltiples cosas [...]. A fin de que, olvidado de lo pasado y no distraído [*distentus*] en lo futuro y transitorio, sino tendido [*extentus*] hacia lo que existe antes de todas las cosas [*in ea quae ante sunt*], y no según disipación [*distentionem*], sino según reflexión

[*intentionem*], yo vaya tras la palma de la vocación suprema. [Tú eres eterno] en tanto que yo me he deshecho [*dissilui*] en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos, íntimas entrañas de mi alma, se desgarran en tumultuosas variedades, hasta que, purificado por el fuego de tu amor, yo confluya en Ti"[14].

Es obvio que todo el pasaje se cifra en las nociones fundamentales de *distentio* y *extensio* y sus respectivas variantes. Entre los dos sustantivos se da la mediación, también clave, de *intentio*. Por ello, se impone revisar las acepciones con que llegan al latín empleado por Agustín. Ya un primer examen revela que el uso que hace el hiponense de estos dos términos es metafórico, especialmente, en lo que concierne a *distentio*.

Como en toda metáfora, los significados que este vocablo tiene en un plano se trasponen a otro. En este caso, el plano natural y material remite al espiritual. En efecto, en el primero de ellos, *distentio* puede tener una acepción:

a) cósmica: en este sentido, así como Agustín habla de la "*claritas solis*", se refiere también a la "*distentio aeris*" (*En. in Ps.*, 44, 4);

b) militar: en cuanto derivado del verbo *distendo*, su uso clásico señala la acción de un ejército que desbarata las fuerzas enemigas, destruyéndolas y dividiéndolas;

c) musical: también indica la tensión de las cuerdas de una lira, el mismo san Agustín utiliza las expresiones "*in cithara nervos distentos*" y "*diversa distentio diversos edit sonos*" (*Sermo* 243, 4);

d) biológico-médica: en este contexto, puede aludir tanto a un espasmo, convulsión o tensión nerviosa, cuanto a su contrario, o sea, una suerte de relajamiento corporal, por lo que Paulino de Nola afirma que la "*distentio corporis animae sobrietatem necat*" (*Ep.* 50, 13, tesis retomada por Agustín en *Ep.* 121, 13).

Al trasponerse al plano psicológico y espiritual en general, en el uso de *distentio* predominan los matices de tensión y ansiedad. Así, puede mentar:

a) la afanosa solicitud causada por las preocupaciones habituales: Cicerón se lamenta ante su hermano Quintus de estar "*distentus cum opera tum animo*" (*Q.Fr.* 3, 8, 3);

b) el desgarramiento del espíritu, atraído por diferentes objetos de deseo: a ello se refiere Séneca al decir "*infelicem animum nunc superbia inflamus, nunc cupiditate distendimus*" (*Nat.*, 4, *praef.*, 2);

c) estos dos últimos significados reaparecen en textos bíblicos, por ejemplo, en Itala se lee que los hombres "*pereunt in summa distentione ac sollecitudine*" (*Eccles.* 5, 13).

Todos estos matices se subsumen en la orientación espiritual de la *distentio* agustiniana. Por eso, el hiponense habla de "*dedita temporalibus voluptatibus anima [...] multiplici atque aerumnosa cogitatione distenta...*" (*En.* in Ps. 4, 9). Su matiz exacto dice de la dispersión de la atención -es decir de la energía- que padece el espíritu cuando se deja atrapar por la atracción de múltiples y diferentes preocupaciones y deseos de lo que, a la postre, es transitorio. Tal dispersión es sufrida por el alma como una pérdida de su esencial unidad. De ahí la vinculación que Agustín establece, en el texto que nos ocupa, entre *distentio* y verbos tales como *dissilui* (me deshice) y *dilaniantur* ([mis pensamientos] se desgarran). Esto ocurre precisamente cuando la realidad que solicita al alma es la temporal, es decir, la sucesiva, fugaz y diversa. Entonces, "se divide en muchas partes". G. O'Daly advierte con acierto que Agustín tampoco utiliza aisladamente términos como *distentio* y *multiplico*; los emplea para evocar, con énfasis, la fragmentaria condición de la temporalidad[15].

Intentio es el término clave que en el pasaje de *Conf.* XI, 29, 39, media entre los de *distentio* y *extensio*, dando lugar a la elevación de lo aludido por el primero a lo mentado por el segundo. En efecto, utilizado en ese contexto agustiniano psicológico, su sentido más general es contrario a la distracción, en la medida en que señala un repliegue sobre sí mismas de las fuerzas dispersas del alma. Por eso, indica:

a) la *attentio*, esto es, la atención ligada a la percepción, así aparece, por ejemplo, en el *De quant. animae* 33, 71 y *De musica* 6, 5, 10;

b) una percepción específicamente contemplativa y centrada en la esencia de las cosas, como se advierte en *Confessiones* X, 6, 9, donde Agustín busca la causa primera de los seres naturales y caracteriza así su indagación: "*interrogatio mea intentio mea*";

c) la concentración interior que trata de aprehender la íntima unidad del espíritu, ya que en dicha intimidad encontrará las ideas o esencias iluminadas por el Verbo. Por la razón que se acaba de indicar, la *intentio* resulta, para san Agustín, indispensable condición de la conciencia y del conocimiento. L. Alici la caracteriza como un impulso de vertiginosa unificación, como proceso en el que el hombre busca aislar el núcleo más profundo de su espíritu y en cuya culminación da con la verdad inmutable de la que ese mismo espíritu participa en cuanto *mens*[16]. Para sustraerse a lo transitorio, que lo involucra en su ineluctable caducidad, el hombre ha de buscar en sí algo que justamente no lo sea.

Quisiéramos anotar aquí un punto que no ha sido suficientemente subrayado por los autores que se ocuparon de este tema. Se trata de otra de las razones que confieren importancia decisiva al pasaje que analizamos y lo constituye en uno de los más típicos del *modus operandi* filosófico del hiponense: decíamos, efectivamente, que una

constante del pensamiento agustiniano consiste en ir de lo externo a la interioridad más alta del hombre y, desde allí, remontarse a Dios. Vimos, además, que, en el análisis del tema del tiempo, san Agustín había transitado del primer punto al segundo: al enfrentarse con la "aporemática" -si se nos permite el neologismo- del tiempo cósmico, gira hacia la consideración de la temporalidad vivida por el *animus*. Pero ahora, al reflexionar al respecto, se advierte que, aun dentro de ella, *distentio*, *intentio*, *extensio* indican sucesivamente esos tres momentos del esquema. De hecho, la *distentio* señala el derramarse del alma en lo externo, cuyas variaciones la desordenan, mientras que la *intentio* alude al movimiento contrario de volverse al propio interior. Como veremos, *extensio* hace referencia al impulso con que la *mens* del hombre tiende con todo su ser anímico hacia lo eterno y supremo[17].

En el texto que analizamos, *extensio* tiene una connotación específicamente religiosa, cuyos aspectos podrían caracterizarse como sigue:

a) es el movimiento repentino -y, casi se diría, "intuitivo"- del espíritu, o sea de la *mens* o *cor*, hacia lo que es uno y eterno, captando algunas veces de ello un atisbo instantáneo: "*praeterita obliviscentes, in ea quae sunt extenti* [...] *inhiabamus ore cordis*" dice Agustín al relatar la visión de Ostia (*Conf.* IX, 23-26);

b) es también la *expectatio* propia del creyente en esta condición temporal, el estado con el que se anticipa, por vía del deseo de plenitud, la vida bienaventurada: "*non se diceret extentum, si iam pervenisset. Extenditur enim animus desiderio rei concupitae...*" (*En. in Ps.* 39, 3);

c) es, en consecuencia, la tensión espiritual mediante la cual el hombre puede perfilar su alma y diseñar su vida, proyectándola a una totalidad que la unifica, en tanto que la hace girar en torno de un solo centro: "*in ea quae sunt extenti, quae appetitio est aeternorum*" (*En. in Ps.* 89, 5), "*unum nos extendat, ne multa distendunt...*" (*Sermo* 255, 6, 6).

Así, mediante este reflejo de eternidad, captado por un espíritu que se extiende hacia ella en tensión gozosa, el hombre advierte que, aún instalado en la caducidad del mundo, no ha sido llamado empero a perderse en él[18]. Esto lleva a O. Velásquez Gallardo a afirmar que la visión de Ostia -esa suerte de éxtasis que Agustín alcanza en diálogo con su madre, poco antes de la muerte de Mónica- describe una experiencia profunda de la eternidad en el fluir de la temporalidad. Por eso, hay que suponer lo gradual en estrecha relación con lo temporal, y lo repentino de dicha experiencia vinculado con la eternidad. Lo gradual está dado por toda esa primera parte del relato de la visión, que narra el diálogo entre ambos y que prepara al gran salto de la súbita *extensio* final[19]. Justamente esa preparación es el paulatino ahondamiento en el propio espíritu, lo cual,

en el texto de *Conf.* XI, 29, 39, creemos que aparece teorizado como *intentio*.

Con todo, sólo excepcionalmente la *extensio* culmina en una visión mística. Como sugiere A. Rigobello, la articulación *intentio-extensio* apunta a una fenomenología del acto humano que refleja la condición del hombre en todas sus posibilidades de grandeza[20].

Pero nos referimos ahora específicamente a la *extensio*. Es obvio que, de las tres aristas temporales refractadas en el alma, esta noción se vincula inequívocamente con la del futuro. En efecto, vimos que lo futuro se hace presente en nosotros como expectación. Y la *extensio* es, precisamente, esa "pro-tensión"[21] hacia una felicidad a salvo de todo posible anonadamiento y de la que no es dable gozar ni en la transitoria vida presente ni en un desesperado regreso a un pretérito del que sólo restan imágenes.

El futuro que constituye el objeto de la *extensio* es de una densidad metafísica tal que es inconcebible pueda hundirse en el abismo del pasado, en cuanto que se identifica con el Ser mismo, primer nombre trascendente de Dios. Por ello, en el texto con que abrimos esta parte, el hiponense cuida de señalar que la *distentio* no sólo disipa al alma en los recuerdos o en el efímero presente; puede hacerlo también volcándola en un futuro igualmente transitorio, si es el del mundo. El posible futuro humano hacia el que el espíritu se ha de extender es aquel de las cosas que "*ante sunt*", en un "antes" que no es cronológico sino que indica prioridad ontológica: se trata de lo divino que existe antes de todas las cosas, o sea, más allá del tiempo, porque permanece para siempre en la simultaneidad; de ahí la evocación del texto paulino de *Fil.* 3, 13 en la expresión agustiniana "correr tras la palma de la vocación suprema". Esta invitación es complementaria con otra que hemos visto reiterada en lugares paralelos a *Conf.* XI, 29, 39: la de olvidar lo pasado, en el sentido de no demorarse en el deleite ofrecido por algo irrecuperable[22]. Aún cuando en el pasaje que acabamos de analizar el tono de san Agustín sea el íntimo, propio de las *Confessiones*, es obvio el propósito de exhortación implícita que conlleva esta página y que el hiponense hace explícita en tantas otras. Ahora bien, toda invitación a optar moralmente en un sentido presupone, como en este caso, la libertad del destinatario de dicha exhortación. Y esta elección, la de vivir la temporalidad como posible hundimiento en la *distentio* o bien como eventual ámbito de apertura a la *extensio*, es para cada uno absolutamente insoslayable. Más aún, a los ojos agustinianos, en esa opción cada hombre juega, en la *mens* o *cor*, su suprema posibilidad: la de la trascendencia. Para el hiponense, *distentio-extensio* constituyen los términos extremos del más fundante acto ético. En resumen, no se trata de cómo emplea el hombre el tiempo del reloj, sino de la temporalidad que le es propia, vale decir de la dirección y tensión de su alma al emplear ese tiempo[23]. En estos términos se cierra, pues, el análisis agustiniano del tema del tiempo en *Confessiones* XI, examen que ha revelado por fin su carácter antropológico y ético.

Con todo, es el momento de insistir en que es en esta vida, sin salir de ella, donde cada existencia humana se orienta hacia la transitoriedad del mundo o hacia la eternidad de lo divino. Y es también la ocasión de recordar que, inmediatamente antes de ese texto clave que se acaba de examinar, Agustín había reivindicado su descripción fenomenológica de la temporalidad como vigente no sólo para la vida de cada hombre sino aún para la de la humanidad en su trayectoria universal.

III

Al ocuparnos ahora ya no del plano individual sino del universal, dejamos atrás las *Confessiones* para entrar en el *De civitate Dei*, donde el hiponense esboza un sentido posible de la Historia. Sin embargo, los hallazgos que Agustín conquista al revisar su propia evolución personal son, como se ha visto, materia de reflexión filosófica; por tanto, no sólo aplicable a un hombre sino también al Hombre. Precisamente, el principal objeto de este trabajo es el de mostrar la continuidad doctrinal entre las dos obras a propósito del tema del tiempo; de ahí que insistamos en salvar el hiato que, por omisión, algunos intérpretes suelen interponer entre ambas.

Si nos atenemos a lo estrictamente literal, se impone rastrear ahora las apariciones de los términos *distentio- intentio-extensio* en el *De civitate Dei*. En todas las menciones de los mismos y de sus respectivas variantes en esta obra se comprueba que ellos guardan, esencialmente, el mismo matiz que Agustín les había conferido en *Confessiones*.

En efecto, además de ser usado con la significación física habitual, como en IV, ll, *distentio* conserva, en sentido inmaterial, su carácter negativo. Esto se ve de manera indirecta en X, 3, donde el hiponense rechaza, en tono apologético, toda posibilidad de *distentio* en Dios. El "mora en la concordia de todos los hombres y en cada uno, puesto que Su unidad ni se distiende por la masa [*nec mole distenditur*] ni disminuye por la participación". Es indigno pensar, repite en XI, 5, que la sustancia divina se distiende espacialmente.

En lo que concierne a *intentio* y sus variantes, el significado con que se lo emplea en el *De civitate Dei* siempre conlleva las notas de interioridad y atención que hemos detectado, a las que se añaden las de dedicación, intensidad y estado de alerta. Así aparece, por ejemplo, en III, 10 y 22; IX, 8; XV, 13; XVII, l. Curiosamente, en XXII, 8, se da el caso de un uso de esta familia de palabras en contexto físico: se narra allí la actuación de un médico que saja una herida e "*intentus inquirit*". Pero el sentido espiritual de *intentio* se reitera en la apertura del libro VIII, en la que el hiponense se dispone a tratar, en contraposición con los falsos dioses, del "verdadero Dios", cuyo amor allega un futuro eterno. Entonces, y en virtud del tema, reclama del lector una atención reflexiva, una concentración espiritual mayor que la exigida por cuestiones

precedentes, diciendo "*nunc intentiore nobis opus est animo multo quam erat in superiorum quaestionum*".

Respecto de *extensio*, el *De civitate Dei* registra acepciones tanto en el plano físico como en el espiritual. En el primero, indica una acción corporal, por ejemplo, la de extender un brazo, como en V, 18; X, 8; XVI, 32; XVII, 17. Puede aludir también a una extensión local, como en XVIII, 29 o en XXII, 11. Y aun es empleada en referencia a la extensión de una noción a determinado campo conceptual en VII, 5; VIII, 2; XVII, 20; XXI, 19. Pero la acepción espiritual de *extensio* aparecida en *Confessiones* y que hemos caracterizado como "pro-tensión" se prefigura en XIII, 3 mediante la imagen de la flecha pronta a dispararse en un arco tensado [*velut sagitta, cum arcus extenditur*]. Y, finalmente, queda consignada en su matiz preciso de aspiración y proyección a la plenitud de lo supremo y divino en VIII, 3. Allí Agustín testimonia que, en su época, muchos tenían a Sócrates por el primero en haber orientado toda la filosofía a la enmienda y ordenación de las costumbres, purificación previa y necesaria -dice- para aspirar a lo santo: "*animos se extendere in divina conari*".

Confirmado así el hecho de que en el *De civitate Dei* no se verifica cambio sustancial alguno en las acepciones de los términos claves de los que tratamos, respecto de las que éstos presentan en *Confessiones*, veamos ahora si ellos son aplicables al modo como la humanidad vive el tiempo histórico, ya que lo eran al modo como cada hombre asume la temporalidad de su existencia personal. En términos muy generales, llamamos aquí "tiempo histórico" al sentido y medida de los cambios protagonizados por todo el género humano globalmente considerado. Lo hacemos así siguiendo el planteo agustiniano en cuanto que éste propone una reflexión filosófico-teológica sobre el sentido de la Historia. Si bien podrían señalarse algunos antecedentes, el hiponense es el primero en pensar la dirección de la Historia como epopeya única, lineal, irrepetible, *en esta vida*, de toda la humanidad y no sólo de un pueblo o de una cultura.

Tempranamente había concebido Agustín esta idea: "Tomado en su conjunto, el género humano es como un hombre único cuya vida comienza con Adán y terminará con el mundo. Pero, regido por las leyes de la divina providencia, aparece separado en dos categorías. En una se encuentra la multitud de los impíos, que, desde el origen hasta el fin del mundo, lleva la imagen del hombre terreno. En la otra, la larga sucesión del pueblo consagrado al Dios único..."[24].

Esas dos categorías, llamadas también "patrias" son, como se sabe, la ciudad terrena y la de Dios, identificadas respectiva y metafóricamente con Babilonia y Jerusalén. El hiponense otorga de manera simbólica a cada uno de esos grupos humanos el nombre de *civitas* para indicar que se refiere a una comunidad humana y no a una determinada "*urbs*"[25]. Esas dos ciudades "están *mezcladas corporalmente*, pero la separación se da en cuanto a sus voluntades [...]. Todos los hombres amigos de la

soberbia y de la *dominación temporal*, que buscan su gloria en el sometimiento de los demás, están ligados entre sí por la pertenencia a una misma sociedad [...]. Todos aquellos que buscan la gloria de Dios y no la propia y que se unen a El como sumo Bien pertenecen a una sola y única sociedad"[26].

Así pues, en cuanto protagonista de la Historia, toda la Humanidad se divide en la comunidad de los justos y en la de los injustos. Ambas están mezcladas en lo externo y visible, puesto que la delimitación de las ciudades no responde a ningún criterio ajeno a la interioridad del hombre. La inclusión en un determinado grupo étnico o religioso no constituye a alguien en un miembro de la *civitas Dei*: tal inclusión no obedece a la pertenencia al pueblo judío antes de Cristo[27] o a estar bautizado. Tanto menos al ser miembro del clero; de ahí que esté hoy superada la interpretación extrema, propuesta a fines del siglo pasado por H. Reuter, quien tendía a identificar la *civitas terrena* con el Estado, y la *civitas Dei* con la Iglesia visible, poniendo un fuerte acento en su aspecto institucional. De hecho, ésta fue la interpretación dominante en el agustinismo político medieval, y de ella la Iglesia en la Edad Media quiso deducir derechos jerárquicos en cuanto institución.

La distinción de la que se habla está dada exclusivamente por la voluntad, esto es, por lo que Agustín considera lo más íntimo del hombre. Es en lo más profundo de su *cor*, en su *animus*, donde cada uno decide su propia ciudadanía. Así, se es miembro de la *civitas Dei* o de la *civitas terrena* -a veces, también llamada *civitas diaboli*- de acuerdo con lo que libremente, es decir, voluntariamente, se elige amar de manera absoluta. Por eso, son dos clases de amor las que constituyen las dos ciudades.

"De estos dos amores, uno es santo y el otro impuro; uno social y el otro privado; uno piensa en el bien común con vistas a la sociedad trascendente; el otro reduce el bien común a su propio servicio con vistas a una dominación soberbia; uno está sometido a Dios, el otro es celoso de El; uno es tranquilo, el otro turbulento; uno es pacífico, el otro belicoso; uno prefiere la verdad a los elogios que enceguecen, el otro está ávido de alabanzas; uno es hacedor de amistad, el otro, envidioso; uno quiere para los demás lo que anhela para sí, el otro busca dominar al prójimo; uno gobierna a los hombres para el bien de ellos, el otro lo hace para su propio provecho [...] Estos dos amores han distinguido y fundado dos ciudades, la de los justos y la de los impíos..."[28].

Ahora bien, en este texto Agustín describe las características de esas dos clases de amor voluntario, fundantes de las dos ciudades, pero no las ha definido por sus respectivos objetos. Y esa definición se impone precisamente porque una y otra conforman la piedra de toque de la ciudadanía espiritual[29]. Para decirlo brevemente, se trata del amor a Dios como Bien sumo y eterno, o del amor al mundo. Uno y otro hacen a un hombre -cualquiera sea su condición social, su cultura o la época en que viva-

ciudadano de la patria terrena o de la celestial, aún durante su permanencia en el mundo.

Con todo, cabe subrayar una distinción importante sobre este punto, que el hiponense desarrolla en el *De doctrina christiana*. Allí diferencia entre el gozo y el uso, diciendo que el primero consiste en amar una cosa, adhiriendo a ella por sí misma, mientras que el uso refiere el objeto utilizado al que se ama por sí mismo. Así, el objeto de gozo es término de un amor absoluto; y el de uso, término de un amor relativo. Si esto se aplica ahora al esquema de la reflexión agustiniana sobre la Historia, se descubre que lo propio del miembro de la *civitas terrena* es querer gozar del mundo, al que ama en sentido absoluto, amor que asume dos notas principales: la conquista de la riqueza y la satisfacción del afán de dominio. Para ello, muchas veces el ciudadano de Babilonia intenta usar a Dios, honrándolo aparentemente y tratando de obtener de Su omnipotencia el cumplimiento de esos deseos. En cambio, el ciudadano de Jerusalén pone su gozo, es decir, su amor último y rector, en la adhesión al Bien supremo y eterno. A él refiere los bienes temporales, por los que tiene un amor legítimo pero relativo[30]. Por esta razón, Agustín propone la figura de Abel, el nómade, el peregrino, como fundador de la *civitas Dei*; y la de Caín, el sedentario, como fundador de la *civitas terrena*.

Era conveniente revisar algunos puntos de este conocido planteo agustiniano, para espigar en él los rasgos principales de su concepción sobre el tiempo histórico.

En primer lugar, así como Agustín no niega lo que hoy llamaríamos la "objetividad" convencional del movimiento de los astros para medir el tiempo cósmico, tampoco niega, de hecho, la objetividad de lo que se suele denominar "fechas históricas" que marcan hitos en la trayectoria de la humanidad. Pero, en segundo término, es distinto el modo de vivirlas de una y otra ciudadanía. Corporalmente semejantes y mezclados, sus respectivos miembros convienen en esos hitos. Para todos la caída de Roma se produce en el 476 después de Cristo. Pero unos y otros asumen el derrumbe romano y el advenimiento de Cristo en *diferente temporalidad*.

Para el miembro de la ciudad terrena se trata de una catástrofe -o de una conquista- definitiva, absoluta. Justamente porque él ha puesto todo su gozo en el dominio del mundo. Bautizados y no bautizados, romanos y vándalos apelan a sus respectivos dioses para lograr o impedir aquello en lo que han cifrado sus vidas. Sin embargo, la han cifrado en lo que, de suyo, es transitorio. Por ello, sus expectativas se vuelcan hacia un futuro que pasará, para terminar hundiéndose en el no ser del pasado. En síntesis, la vida de los ciudadanos de Babilonia es, temporalmente considerada, *distentio*, "dispersión en tumultuosas variedades", desgarramiento de muchos en muchas cosas. Tal división, implicada en la *distentio* propia de los ciudadanos terrenos, es ineluctable por la naturaleza misma del objeto que persiguen como fin último. En efecto, sus almas afincan en algo que, porque es en sí mismo finito, no puede ser gozado por todos simultáneamente. De ahí que Agustín nunca haya creído en la posibilidad de un estado por siempre pacífico. No obstante, aún los pasajeros períodos de paz mundana han de ser promovidos

por los miembros de la *civitas Dei*, ya que son útiles para la *intentio* que redunda en la búsqueda y gozo de Dios.

El proyectar el propio *animus* hacia un futuro eterno, esto es, hacia lo que no transitará, hace que la temporalidad propia del ciudadano de Jerusalén sea la de la *extensio*. Con el arco de su propio espíritu tensado hacia lo eterno, él lanza las flechas de su voluntad en esa dirección. Por consiguiente, sus actos en el mundo cobran una repercusión metafísica de la que carecen los actos humanos del ciudadano terreno, puesto que aquéllos están llamados a transfigurarse en la eternidad; éstos, a diluirse en la aniquilación final en la que termina todo acontecer, si su sentido no arraiga allí donde "los días no pasan ni mueren".

El ciudadano de Babilonia pone su vida -porque ha puesto su *cor*- en lo transitorio; así, derrama su existencia en la *distentio*, y acaba perdiéndola. En cambio, el de Jerusalén la va confirmando para siempre en la trayectoria lineal y ascendente de la *extensio*. Por eso, no sólo los objetos de gozo y de uso son principio de distinción de ciudadanías. Lo son también, y como consecuencia de lo anterior, la *distentio* y la *extensio* en cuanto modalidades de la temporalidad. "Subyacente en las dos ciudades, *cuyo destino extratemporal se perfila ya en la historia temporal, se percibe, pues, una suerte de doble estructura*, una que se afirma en el ser, la otra que se separa de él cada vez más. En ese tiempo histórico desdoblado, se diseñan dos direcciones: una es tras-ascendente; la otra, tras-descendente"[31].

De esta manera, la defensa de Roma, por ejemplo, no está ordenada, para el miembro de la *civitas Dei*, a la conservación de un dominio que, de suyo, no puede ser perenne, sino a la de un modo de convivencia social organizada según derecho y a la restauración de la paz. Pero, como todas las formas de la paz, ésta constituye un bien relativo al eterno[32]. Los bienes relativos, precisamente por ser tales, pueden modificarse o abandonarse por otros con vistas a una mejor consecución del Bien supremo que es el único inalterable por sí mismo.

De esta concepción de la temporalidad histórica no se puede deducir que san Agustín haya postulado para la *civitas Dei* una cierta indiferencia o aun una actitud de evasión ante la intervención activa en el devenir histórico, como de algún modo parece haberlo sugerido H. Marrou[33]. Si bien la temporalidad histórica puede ser vivida como *distentio*, no es menos cierto que es posible constituirla en dimensión de *extensio*, es decir de esperanza activa y laboriosa. Más aún, el hiponense da su más amplia acogida a la opinión que sostiene que esa vida en la que se entreteje lo histórico, la vida social, es propia del sabio[34]. Por lo demás, hemos visto cómo caracteriza la clase de amor que anima al ciudadano de Jerusalén y lo constituye como tal: es un amor social, que piensa en el bien común, que es hacedor de la paz, que gobierna a los hombres para el bien de ellos. Es evidente que con esto Agustín no sólo no desalienta a la *civitas Dei* a asumir cualquier clase de actividad política como primer plano -aunque no el único- de la

Historia; antes bien, parecería estar exhortando a ello.

Con todo, reitera siempre la advertencia de conservar la *extensio* del *animus* o *cor*: "Ahora vemos a un ciudadano de Jerusalén, un ciudadano del reino del cielo, desempeñando un cargo en la tierra [...], pero mantiene su corazón puesto en lo alto [*cor sursum habet*]. No desesperemos, pues, de los ciudadanos del reino celeste cuando los veamos comprometidos en los asuntos de Babilonia. Tampoco nos congratulemos, sin más, por todos los hombres a los que vemos actuar en los asuntos celestiales [*agere negotia caelestia*], porque incluso los hijos de la pestilencia ocupan a veces la cátedra de Moisés"[35]. Este texto, además de conformar una refutación definitiva de la tesis que identifica la ciudad de Dios con la Iglesia como institución, reitera el criterio de interioridad que preside la especulación agustiniana sobre el hombre y la Historia: ella se construye en el corazón y desde la voluntad de cada ser humano que, a solas consigo, sabe de su propia ciudadanía, porque conoce la verdadera y última finalidad de los actos de su vida social.

Todo acto específicamente humano conlleva intencionalidad. De ello resulta que todo hombre en cuanto tal es actor de la Historia, en la medida en que -más allá de la eficacia visible o no, directa o indirecta, de sus acciones sobre determinados hechos colectivos- imprime un sentido profundo a las reacciones y actos de su vida en comunidad. De hecho, no puede dejar de hacerlo. No puede dejar de elegir, ya sea por opción positiva o por consentimiento, el fin último que habrá de guiar su actuar en el mundo y en el tiempo. Lo que precisamente confiere dramaticidad a la perspectiva del hiponense no sólo es el hecho de no poder eludir esa elección -que es el riesgo de la libertad-, sino el desplegarse de ella en dos únicas direcciones posibles y recíprocamente excluyentes en términos absolutos: el mundo o Dios. Esto es lo expresado por Chaix Ruy como estructura trans-ascendente o trans-descendente, pero de ninguna manera circular. No hay, pues, concepción alguna que se oponga con mayor nitidez que la agustiniana a una visión cíclica de la Historia. Cada acto libre, esto es, humano, confirma, en un trayecto sin retorno, la orientación de un alma en una u otra dirección. Y en esas reiteradas confirmaciones, dicha alma se constituye ontológicamente como propia de una ciudad. Elige su reino.

En el lineal e incontenible fluir del tiempo, la temporalidad histrica es, para el ciudadano de Babilonia, *distentio*, vía descendente de dispersión y pérdida en la multiplicidad. Para el de Jerusalén es *extensio*, concentración ascendente del *animus* en lo eterno, que aúna y consolida el ser. En esa tensión recta se construye una Historia llamada a no desaparecer, a transfigurarse plena y definitivamente en el fin de los tiempos. Mucho se ha insistido en acentuar las zonas de sombra en el enfoque agustiniano. Tal vez sea conveniente subrayar que esta concepción también permite pensar lo histórico como único ámbito en el que es posible rescatar el ser, tanto de la voraz destrucción del tiempo como de una circularidad que se agota en sí, para restituirlo

a Dios en cuanto Señor de esa epopeya, cuyo co-creador es el hombre *extentus*. Con él, "el Arquitecto construye, mediante andamiajes tempora-les, la casa permanente"[36].

NOTAS

[1] "¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasara no habría tiempo pasado; si nada sobreviniera, no habría tiempo futuro; si nada existiera, no habría tiempo presente". *Conf.* XI, 14, 17. Seguimos la edición, anotada por Solignac, de Desclée de Brouwer, 1962. Las traducciones y subrayados son nuestros.

[2] Cf. *Ibid.* 15, 19.

[3] "Lo que yo deseo saber es la fuerza y *naturaleza del tiempo* con que medimos el movimiento de los cuerpos..." *Ibid.*, 23, 30.

[4] Chaix Ruy, J., "Le problème du temps dans les 'Confessions' et dans 'La cité de Dieu'", en *Giornale di Metafisica* IX. 4-5 (1954) 464-77, p. 465.

[5] Cf. *Conf.* VII, 11, 17.

[6] "Ciertamente nosotros medimos los tiempos que pasan *cuando sintiéndolos los medimos*: mas los pasados que ya no son, o los futuros, que todavía no son, ¿quién los podrá medir? A no ser que se atreva alguien a decir que se puede medir lo que no existe". *Ibid.* XI, 16, 21.

[7] Casares, T., "La concepción del tiempo en el libro XI de 'Las Confesiones' de san Agustín" en *Sapientia* XXI, 81 (1966) 169-200, p. 175.

[8] "...éstas son tres realidades que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de las cosas pasadas, la memoria; presente de las presentes, la atención o visión; presente de las futuras, la expectación". *Conf.* XI, 20, 26.

[9] *Ibid.* 27, 36.

[10] Cf. *Ibid.* 28, 37 y 26, 33. Si bien es verdad que esta expresión, *distentio animi*, para señalar el tiempo tiene sus raíces en Plotino, Agustín la utiliza con diferente matiz. En esta breve revisión de la doctrina agustiniana no cabe explicitar esa diferencia. Se puede ver al respecto la extensa nota de Solignac en las páginas 588 y ss. de la edición citada.

[11] Cf. *Conf.* XI, 23, 29.

[12] El Verbo, dirá Agustín, "más antiguo que los tiempos [...] es la vida eterna que suscita seres temporales y los hace eternos [*vocans temporales, faciens aeternos*]". *En. in Ps.* 101, 2.

[13] *Conf.* XI, 28, 38.

[14] *Ibid.* 29, 39.

[15] Cf. O'Daly, G.S.P., "Time as *Distentio* and st. Augustine's Exegesis of *Philippians* 3, 12-14" en *Revue des Etudes Augustiniennes*, XXIII, 3-4 (1977) 265-71, p. 268. En nuestro rastreo filológico seguimos puntualmente este excelente trabajo de O'Daly.

[16] Cf. Alici, L., "La funzione della *Distentio* nella dottrina agostiniana del tempo", en *Augustinianum* 15 (1975) 325-45.

[17] En realidad, todo este pasaje de *Conf.* XI, 29, 39 es una paráfrasis de la carta de san Pablo a los *Filipenses* 3, 13: "Una cosa hago empero: olvidándome de lo que dejo atrás y atendiendo [*extentus*] hacia lo que existe ante todo [*ad ea vero quae ante sunt*], persigo la meta hacia el premio de la vocación suprema de Dios...". Pero lo notable de la lectura agustiniana consiste en la inserción de estas líneas paulinas en un tratamiento novedoso de la temporalidad.

[18] Recuérdese la distinción enunciada entre *anima* y *animus* para comprender esta certera caracterización de la *extensio*: "La *extensio ad superiora* es el movimiento por el cual el alma se eleva a la dignidad del espíritu, reencontrando su fundamento en Dios", Madec, G., "León Brunscvicg et Saint Augustin", en *Recherches Agustiniennes* VI (1969) 143-91, p. 150.

[19] Velásquez Gallardo, O., "La visión de Ostia: lo gradual y lo repentino", comunicación presentada en el IV Seminario de Estudios Patrísticos, Pont. Univ. Cat. de Chile, 1 al 5 de octubre de 1991, cuyas actas son de inminente aparición.

[20] Rigobello, A., "*Intentio-Extensio-Distentio*: modello ermeneutico della antropologia agostiniana", en *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Padua, 1972, pp. 141 y ss. Para una visión más amplia de la perspectiva de este autor, cf. *Linee per un'antropologia prescolastica*, Padua, 1972.

[21] Nos permitimos el nelogismo "pro-tensión", de un lado, para rescatar con el prefijo la orientación hacia adelante

sugerida invariablemente por todo contexto en que aparece *extensio* con sentido espiritual; de otro, con el sustantivo "tensión" intentamos recuperar la inequívoca dramaticidad agustiniana del término, cosa que no posibilita el uso de "propensión".

[22] "Que las cosas pretéritas no nos deleiten, que las presentes no nos retengan [...] tendamos hacia lo que es antes de todas las cosas [*ea quae ante sunt*], olvidemos lo pasado...". *En. in Ps.* 66, 10.

[23] Aunque no se pueden dejar de mencionar, no abordaremos aquí los inagotables temas de la libertad y la Gracia, que constituyen el más amplio contexto doctrinal agustiniano.

[24] *De vera religione*, 50.

[25] Cf. *De civitate Dei* XV, 1.

[26] *De cath. rudibus*, 31.

[27] "Es verdad que el pueblo propiamente llamado 'pueblo de Dios' fue éste [el hebreo]. Pero no se puede negar que había en las demás naciones algunos hombres dignos de ser llamados verdaderos israelitas por ser *ciudadanos de la patria celestial*, unidos por lazos no terrenos sino celestiales. Si se niega esto, es fácil refutarlo con el ejemplo del *santo Job* que fue un extranjero oriundo de Idumea donde nación y murió". *De civ. Dei* XVIII, 47.

[28] *De Gen. ad litteram* XI, 20.

[29] "Que cada uno se pregunte qué es lo que ama y descubrirá a qué ciudad pertenece", *En. in Ps.* 64, 2.

[30] Cf. *De civ. Dei* XV, 7, 1 y XI, 25.

[31] *Op. cit.* (cf. nota 4), p. 475.

[32] Ante la realidad de lo que para muchos era inconcebible, el fin del imperio romano, san Agustín intenta salvar la figura del mayor poeta de la latinidad, aquel que, en la *Eneida*, había aludido precisamente a la perennidad de Roma, haciendo decir a Júpiter "*Imperium sine fine dedi*". El hiponense imagina la respuesta de Virgilio ante un eventual reproche de los romanos que asistían al derrumbe de su mundo: "No fui yo quien dijo esta falsedad por mi cuenta: le di a Júpiter el encargo de mentir. A dios falso, profeta mentiroso [...]. Cuando, en otro lugar, hablé en mi propio nombre, dije 'Roma y los demás caducos reinos'. No callé que los reinos han de perecer cuando hablé con sinceridad. Cuando traté de adular, prometí eternidad". *Sermo* 105, 10. En otro de sus escritos, se refiere el hiponense al espíritu de la romanidad y sus virtudes que, precisamente por ser auténticos bienes, están ordenados al Bien. Formula, entonces, una significativa reflexión: "Quizá no ha de perecer Roma si no perecen los romanos". *Sermo* 81, 9. No obstante, la modalidad que el bien moral, individual y cívico, asumió una vez en el Lacio, no es la única posible. A ella le suceden otras diversas, de manera que "el orden de los siglos se embellece como un hermosísimo canto de variadas antítesis". *De. civ. Dei* XI, 18.

[33] En *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montreal, Inst. d'Et. Méd. Albert-le-Grand, 1950. Marrou acentúa la oposición entre lo eterno y lo absoluto y lo pasajero y relativo, sin indicar la ordenación del segundo término al primero. Así, el quehacer histórico aparece desvalorizado. Posiblemente, ese claro matiz en este ensayo, ya clásico, de Marrou, obedezca a su empeño de combatir allí, con armas agustinianas, el ilusorio optimismo con el que se confiaba en esos años en la idea de progreso. Es obvio que una absolutización de esta idea conduce inequívocamente a la *distentio*, porque cifra la redención humana en lo inmanente. Distinta es la versión, posterior, de M.F. Sciacca, "Forme e momenti del tempo secondo i livelli della libertá. La *distentio* agostiniana", en *Augustinus* XIII, 49-52 (1968) 397-407.

[34] Cf. *De civ. Dei* XIX, 5.

[35] *En. in Ps.* 51, 6. Cf. también *De doctr. christ.* III, 31, 44.

[36] *Sermo* 359 (cf. nota 12).

VARIA

HISTORIA DE LAS MENTALIDADES, HISTORIA SOCIAL[1]

CARLOS BARROS
(Universidad de Santiago de Compostela-
Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea)

La constante preocupación de los fundadores (1929) de la revista y de la escuela de los *Annales*, Marc Bloch y Lucien Febvre, por hacer una historia sintética, total, les condujo a estudiar tanto las bases económicas como las bases psicológicas y culturales de los hechos históricos: en lucha con una historia positivista, tradicional, que "profesa la sumisión pura y simple a los hechos"[2], y con una historia de la filosofía que separa las ideas del tiempo, del espacio, de la vida social[3]. Resultando por un lado una historia económica y social que poco a poco hegemoniza -a la par que crece la influencia del marxismo en las ciencias sociales- la producción historiográfica entre el final de la II Guerra Mundial y 1969; y por el otro, una historia de las mentalidades que reaparece con tal fuerza en los años 70 y 80 que es justamente reivindicada como el emblema del éxito de la *Nouvelle Histoire*[4], como su último triunfo innovador, puesto que ahora, se asegura: "Las grandes revoluciones son de ayer. Explotamos lo adquirido, de una manera que no siempre es atinada"[5].

El caso es que junto a la gestión y difusión de los conocimientos adquiridos la historiografía tiene hoy un gran problema que resolver, derivado justamente de la diversidad de métodos, temas y saberes acumulados últimamente: ¿cómo articular todo ello al objeto de impedir la fragmentación de la historia en múltiples disciplinas especializadas y autómas, dependientes de tal o cual ciencia social fronteriza?, ¿cómo ser más fieles al principio metodológico de una historia global, consustancial a la historia como ciencia social? Un aspecto que consideramos vital de esta problemática, que se anuncia como el eje del debate para los años 90, es hacer converger, en la práctica investigadora y en la teorización historiográfica, la historia social y la historia de las mentalidades, líneas de investigación que ahora mismo mantienen separadas: las presiones de la sociedad civil de esta coyuntura histórica y el movimiento pendular típico del historiador profesional, el debate de las escuelas historiográficas y la incomunicación entre ellas...

Del sótano al granero

El formidable salto que han dado en los pasados veinte años los historiadores franceses, desde Philippe Ariès a Michel Vovelle, de lo económico a lo mental, desde el sótano al granero, es desde luego la conquista valiosa de un nuevo territorio. ¿Puede una historiografía importante, sea o no materialista, dejar de plantearse la exploración de la acción psicológica de los hombres, sin renunciar a una explicación global de la historia?[6]. La verdad es que hubo intentos anteriores -aparte de las aportaciones individuales de Norbert Elias y Erwin Panofsky, entre otros-, o paralelos, a los *Annales* de avanzar hacia una psicología histórica, pero ninguno logró resultados tan amplios y fructíferos tanto en el mundo universitario y de la investigación como en el ámbito de la divulgación histórica; la psicohistoria norteamericana arrastra dificultades para ser aceptada plenamente en los medios profesionales[7], y la antropología histórica ha alcanzado un perfil propio como disciplina gracias al auge de la historia de las mentalidades.

El problema del investigador que quiere en este momento adentrarse por los nuevos senderos de los mental colectivo no consiste solamente en decidir qué tema, qué fuentes y qué metodología seguir: precisa resolver la duda de que tales incursiones en los nuevos territorios no entrañarán la pérdida irreparable de las viejas tierras antaño recorridas, descubiertas y explotadas con mucho esfuerzo y con buenos resultados, cuya inutilidad e improcedencia epistemológica parece deducirse de una historia de las mentalidades que, presentada como alternativa a la historia económico-social, confronta las diferentes etapas de la historia de los *Annales*, abriendo una fisura muy seria en el amplio consenso científico del que ha gozado hasta el presente la nueva historia, dentro y fuera de Francia, lo que beneficiaría en primer término la vuelta por los fueros de la historia tradicional, ya veremos con qué ropaje.

En resumidas cuentas, se trata de no reproducir, en otro contexto, los excesos cometidos al denunciar la historia narrativa y acontecimental (señalemos que ello contribuyó a la desatención de la *Nouvelle Histoire* hacia los conflictos y las revueltas, particularmente hacia la Revolución Francesa) en nombre de la historia económica y social; la práctica investigadora y divulgativa de una historia de las mentalidades al margen o en contraposición con la historia social y económica, podría conducir a la cierta marginalidad de ambas, de la primera en favor del enriquecimiento de otras ciencias sociales mejor preparadas para el análisis del "tercer nivel", y de la segunda en beneficio de la moda del momento, lo cual en parte ya está ocurriendo. Tengamos muy en cuenta que la historia de las mentalidades, además de una formidable apertura totalizadora de la historia a nuevos objetos, es una moda cultural cuyo éxito entre el público no especializado es indefectiblemente transitorio, provisional.

Huyamos de las falsas alternativas. La ventaja del relativo retraso de la

historiografía española[8] en la incorporación plena al estudio de las mentalidades, es que posibilita en total aprender, sin el lastre previo de lineas de investigación consolidadas, de las luces y de las sombras de los resultados obtenidos por la historiografía francesa, que reconoce en su balance el debe y el haber: "La historia de las mentalidades, como fórmula encuentra su pleno éxito en el momento mismo cuando, como manera de actuar, ella parece revelarse la más frágil"[9]. Para ello es pues necesario que analicemos sumariamente cómo evolucionó el concepto de mentalidades, su enfoque metodológico y la investigación a que dio lugar en Francia durante la expansión de las últimas décadas.

Distinguimos claramente tres tiempos: el relanzamiento de la idea en los años 60, el impulso decisivo de los años 70 y el apogeo crítico de los años 80. Momentos importantes de dicho proceso son las obras colectivas: *L'Histoire et ses méthodes* (1961), *Faire de l'histoire* (1974), *La Nouvelle Histoire* (1978), *Dictionnaire des sciences historiques* (1986).

El relanzamiento de los años 60 está esencialmente en linea con la propuesta originaria de Bloch y Febvre en el período de entreguerras: (1) *Una historia de las mentalidades vinculada a la historia social*[10]. A finales de la década Georges Duby respondía a una pregunta sobre "los problemas y las perspectivas para la constitución de una historia social de las lógicas mentales y las categorías ideológicas", diciendo que "evidentemente, ése es el objetivo. Pienso que habrá que esperar mucho tiempo antes de que esta historia sea posible, pero me parece que es un objetivo apasionante"[11]; al tiempo que manifestaba la preocupación de caer en la tentación idealista de explicar la historia por la mentalidad, concediéndole a ésta una autonomia excesiva[12]. (2) *Una historia de las mentalidades vinculada a la psicología colectiva*. En su trabajo pionero definiendo la nueva especialidad, fechado en 1961, Duby propone la historia de las mentalidades como un "plan de investigación de una historia verdaderamente psicológica", convocando a los historiadores a "conceder una atención particular a una de las ciencias que arrastran, especialmente joven y conquistadora: la psicología social"[13]; y en 1960 Alphonse Dupront presenta una comunicación en el XI Congreso Internacional de Ciencias Históricas planteando la necesidad de la "historia de la psicología colectiva", rigurosamente científica, como una nueva disciplina particular de la historia, con su materia y sus métodos, demandando para ello "un esfuerzo internacional metódicamente concertado"[14], que al final no se produjo, focalizándose en Francia la constitución de una historia de las mentalidades extendida por las disciplinas culturales tradicionales.

El impulso decisivo de los años 70 parte de un artículo clave de Le Goff publicado en 1974, *Las mentalidades: una historia ambigua*[15], donde el autor muestra sus reservas sobre la historia psicológica y social que se había estado haciendo -también Le Goff- en los años 60: "se habla mucho de historia de las mentalidades, pero se han dado pocos ejemplos convincentes", y se pregunta: "¿Hay que ayudarla a ser o a desaparecer?". La respuesta es positiva, e incluye el principio metodológico de los Annales que guiaba la

nueva historia de las mentalidades: "sería craso error separarla de las estructuras y la dinámica social. Es, al contrario elemento capital de las tensiones y de las luchas sociales". Pero hoy sabemos que, salvo excepciones (*Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* -1978-, de Duby; Vovelle, Agulhon ...), el análisis del mental colectivo en las estructuras sociales, y más aún en los movimientos sociales, constituyó lo que la vieja carretera provincial para la nueva autopista de la historia de las mentalidades, que debía su auge y su atractivo, nos explica Le Goff, al "desarraigo que ofrece a los intoxicados de la historia económica y social". Objetivamente la historia social y la historia de las mentalidades se distancian, relacionándose incluso dicotómicamente: en el futuro el investigador bien trabajará en el campo de lo social bien trabajará en el campo de lo mental[16].

La principal contribución del citado artículo, que explica bastante bien el éxito del nuevo dominio así como su distanciamiento de la historia social, fue la proclamación de ambigüedad que se anuncia en su título "La principal atracción de la historia de la historia de las mentalidades está precisamente en su imprecisión (...) Pese, o mejor a causa de su carácter vago, la historia de la mentalidades está en vías de establecerse en el campo de la problemática histórica". Y así ocurrió. La indefinición declarada, y mantenida año tras año, del concepto de mentalidad hizo posible su asunción por parte de una gran variedad de disciplinas históricas que de este modo renovaron sus planteamientos (dejándonos obras valiosas) y garantizaron mejor su difusión pública, aunque quince años después al contemplar dicha multiplicación y heterogeneidad metodológica y temática -consecuencia también de la declaración de ambigüedad- es muy difícil no ver el "cajón de sastre" que quería evitar Le Goff, quien por otro lado no deja de reconocer que "lo que aportará quizá la definición satisfactoria de esta palabra ambigua "mentalidad" será la medición cuantitativa de las masas de hechos, opiniones o expresiones verbales utilizando el método de las escalas de actitudes[17]. El uso de los métodos cuantitativos puestos a punto por los psicólogos sociales no obstante se relega, como en la década anterior, a un futuro indefinido -"los historiadores y psicólogos algún día deberán encontrarse y colaborar"-, a la vez que crecen en importancia las lecciones que la antropología, la otra ciencia social fronteriza, aporta a la historia de las mentalidades. Hasta el punto de que, en este momento, el nucleo de la revista *Annales* más que historia de las mentalidades hace antropología histórica, por lo demás sumamente interesante.

En 1978 Le Goff presenta la edición del diccionario *La Nouvelle Histoire* saludando el clamoroso y sorprendente éxito de *Montaillou, village occitan* de Le Roy Ladurie, del que se habían vendido 180.000 ejemplares desde noviembre de 1975 a abril de 1978, como la prueba visible de que "esta empresa está en el buen camino"[18]. *Montaillou* como obra maestra de la antropología histórica, añade Le Goff más adelante en el citado libro, "manifiesta bien el deseo totalizante de la historia nueva que el término

de antropología histórica, sustituto dilatado de la historia, expresa sin duda de la mejor manera"[19]; concluyendo así: "Pero la historia económica y social, en la forma que la practicaban los *Annales* del primer período, no es ya el frente pionero de la historia nueva: la antropología (...) ha devenido el interlocutor privilegiado"[20]. Ariès constará asimismo en su artículo sobre las mentalidades "la decadencia de los sujetos socio-económicos"[21], y el mismo Michel Vovelle en enero de 1979, en un seminario -a contracorriente- del Institut de Recherches Marxistas acerca de "Mentalidades y relaciones sociales en la historia", anota que la "historia de las mentalidades es hoy una causa ganada (...) en Francia al menos, las mentalidades, en tanto locomotora de la historia, parecen haber destronado la historia económica, y aun la historia social"[22].

De manera que a la inquietud típica de los años 60 de "atribuir a las estructuras mentales una autonomía demasiado profunda con respecto a las estructuras materiales que las determinan"[23], sucede primero el mentís, "la mentalidad no es reflejo" de las infraestructuras socioeconómicas, junto con el mantenimiento de que tampoco es "el renacimiento de un espiritualismo superado"[24], y por último -1986- la prohibición neta de tener "la menor tentación de un determinismo que redujera lo cultural a lo social"[25]. Ahora bien, la historia de las mentalidades, es decir su versión más extendida y apartada de la historia social, no supone en nuestra opinión un rebrote apreciable de una historia tradicional de tipo idealista, por la sencilla razón de que por lo regular elude la búsqueda de explicaciones a los hechos sociales y políticos de mayor trascendencia, inmersa en un proceso de dispersión disciplinar y de enfriamiento del interés por la historia-problema.

En resumen, durante los años 70, el triunfo de la historia de las mentalidades, enseña y bandera de la nueva historia, tiene un coste historiográfico. La historia de las mentalidades ocupa el centro del escenario de la historiografía -Francia y sus zonas de mayor influencia-, innovando métodos y encontrando nuevos objetos -pero no nuevos sujetos-, desplazando a un lugar subordinado a la historia económica y social, desvinculándose de ella y buscando la historia total más en la antropología que en la historia social, lo cual supone un sobresaliente discontinuidad en la historia de los *Annales* -que levanta lógicamente no pocas críticas-, discontinuidad que tiene asimismo su reflejo en la sustitución de la psicología social por la antropología, en el puesto de colaboradora principal de la historia para la investigación del universo mental.

La verdad es que también ha cambiado el escenario, y la otra cara de la moneda del éxito de la *Nouvelle Histoire* en el terreno de la vulgarización histórica y de los medios de comunicación social, es una mayor dependencia de los consumidores de historia y sus evoluciones mentales; lo que sumado al descenso de la influencia del estructuralismo y del marxismo en las ciencias sociales, obtenemos el marco objetivo en que tiene lugar el alejamiento de la historia social por parte de los sectores más renovadores de la historiografía francesa. Sin embargo, mientras esto acontecía en el continente la historia

social florecía en el mundo angloamericano, ¿inciden distintos factores objetivos? Tal vez debamos nosotros mismos, historiadores, constituirnos en sujeto y cuestionar si la elección, la modificación o el reemplazo de una paradigma inherente a una ciencia social tiene que estar preponderantemente condicionado por la coyuntura social, ideológica y cultural. Quienes consideran que las ciencias sociales no existen como tales, o que la historia no es una ciencia, contestarán como es natural negativamente. Para los demás, la gran mayoría de los historiadores de profesión, recordemos, con Barraclough, que un "factor que obstaculiza la adopción de una actitud nueva y más científica para con la historia es la ineptitud de los historiadores para disociarse de su propio medio"[26].

El esplendor en la crisis

Conforme la historia de las mentalidades acrecienta el prestigio y, sobre todo, la popularidad, su presencia deviene formalmente invisible en el universo francés de la investigación histórica. Paradoja que ilustra el punto crítico que alcanza el fenómeno en el momento mismo de su eclosión. La pregonada vaguedad del afamado término alcanza de este modo su gráfica plenitud en los años 80.

Duby comentó las dificultades que tuvo hacia 1956 para fundar en Aix-en-Provence un seminario consagrado a las mentalidades medievales, le decían que "esa palabra no es francesa"[27]. Posteriormente, entre 1965 y 1980, el término *mentalidades* está presente en la denominación de siete centros de investigación, cátedras o seminarios de historia: Aix (Vovelle), Besançon (Léveque), Montpellier (Cholvy), Collége de France (Delumeau), París VIII (Delort), Toulouse (Godechot), Tours (Chevalier); en cinco de estos casos se relaciona estrechamente, siguiendo el modelo Duby-Mandrou, la historia de las mentalidades con la historia social, en los dos restantes, se estudian las mentalidades religiosas[28]. Todavía las tesis de Estado sobre mentalidades aparecen enumeradas debajo de la rúbrica "historia social"[29]. Vayamos ahora a los seminarios de Historia (curso 1979-1980) de la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, centro neurálgico de la *Nouvelle Histoire* en el campo de la investigación: sólo uno de ellos acoge el concepto de mentalidad, "Histoire sociale des mentalités modernes", dirigido naturalmente por Robert Mandrou; otro se llama "Psychologie historique" (Morazé) y un tercero, "Psychologie collective et histoire de la civilisation européenne" (Dupront); el dato más revelador es desde luego la presencia de seis seminarios que se reclaman de antropología histórica (también etnohistoria, o antropología e historia), dirigidos por Jacques Le Goff, André Burguière -ambos de la redacción de *Annales*- y otros[30]. Finalmente, programa de seminarios y enseñanzas complementarias de la *Ecole* para el curso de 1988-1989: ninguna referencia en los títulos a las nociones clásicas de mentalidad y psicología histórica, la solitaria psicología

colectiva de Dupront encabeza ahora una nueva sección, "Anthropologie historique", que emancipada de "Histoire" compite ahora con ella, a la vez que con la "Anthropologie sociale" de M. Godelier y otros; la nueva y pujante disciplina, animada por Le Goff, Schmitt y Burguière, incluye la arqueología y la cultura material, así como estudios demográficos, y aun está presente en los nombres de tres seminarios más del apartado-madre "Histoire"; la antropología histórica de la *Ecole* será principalmente una antropología simbólica que pone al descubierto el nuevo dominio del imaginario colectivo, agente histórico eficaz y ausente por lo general del trabajo de investigación.

En fin, que en la práctica de los años 80 la escuela de los *Annales*[31] no sólo ha sustituido la historia económica y social por la antropología histórica como frente pionero de la investigación histórica, sino que la antropología histórica reemplaza también a la historia de las mentalidades en su sentido estricto y original, a saber, como historia de las mentalidades sociales. De hecho los temas más en boga y más imitados de la *nouvelle* historia francesa de las mentalidades[32] no son sino materias antropológicos: familia, alimentación, cuerpo, sexualidad, enfermedad, fiesta, brujería ... Estamos convencidos de que el libre desarrollo de las dos disciplinas, antropología histórica e historia de las mentalidades, exige ahora superar el malentendido que las confunde, levantando el sambenito de ambigüedad a lo mental, y respondiendo así a "las incesantes solicitudes de una historia social que ha impuesto demasiado tiempo parcelaciones a veces demasiado simples ..."[33]; la originalidad renovadora de la historia de las mentalidades en sus comienzos, ¿no consistía precisamente en dejar atrás, ofreciendo respuestas complejas más satisfactorias, las relaciones demasiado simples y deterministas entre las infraestructuras y las superestructuras? Si despegamos el estudio del "tercer nivel" de la historia social, es imposible que digamos algo nuevo sobre las articulaciones base/superestructura. A no ser que la búsqueda de la totalidad histórica a través de la antropología incluya, además del imaginario y de la cultura material, la antropología social y política -el rol del poder-; en todo caso, las posibilidades de que una ciencia social sirva de base para que otra ciencia social pueda lograr un enfoque global están limitadas objetivamente porque las bases epistemológicas son distintas (el tiempo para la historia, el hombre para la antropología), y subjetivamente porque cada una de ellas tiene una larga y diversa tradición investigadora, académica, institucional. La potente tendencia actual a la superespecialización condiciona el éxito de la interdisciplinaridad a que se cimente en la colaboración más que en la anexión. La antropología histórica es un foco interdisciplinario de investigaciones pioneras que benefician a las dos ciencias, pero difícilmente puede ser una alternativa para el conjunto de los historiadores -o para el conjunto de los antropólogos- en sustitución de la historia social.

La historia de las mentalidades coadyuvó a propiciar cosas historiográficamente importantes: reclamar la atención de todos los historiadores acerca de una materia de investigación que estaba prácticamente abandonada, una fértil y novedosa experiencia

conjunta entre antropólogos e historiadores, la renovación de la historia religiosa, de la historia de las ideas, de la historia cultural, etc; pero ha fracasado en conseguir que la historia social y económica asumiese plenamente la dimensión de lo mental, basta ver cuántos investigadores, que animados por el ejemplo de los *Annales* se habían hecho durante los años 60 historiadores de la sociedad y de la economía, no han seguido sin embargo el nuevo surco de la historia francesa de las mentalidades.

En su sentido más amplio la historia de las mentalidades es, recapitulando, la fórmula genérica que abarca principalmente -hoy, en Francia- tres grandes áreas de conocimiento: antropología, historia cultural e historia social. Las dos primeras no incluyen el concepto de mentalidad en la autodefinición de la disciplina, y la tercera sí pero suscita en la actualidad menor atención, al decaer la historia socioeconómica francesa como frente de investigación: la historia social es la pariente pobre pero honrada de la historia de las mentalidades.

La historia de las mentalidades nace también de la crítica a una historia de las ideas y de la cultura que analizaba su objeto sin tener en cuenta la sociedad y la psicología colectiva que regían en aquél tiempo[34]. Lo cual sirvió para que la historia cultural se reformulara como una historia sociocultural[35], que adherida a la historia general de las mentalidades reivindica ésta[36], al igual que la antropología histórica y en estrecho contacto con ella, expandiéndose como historia social de las ideas, sociología histórica de las prácticas y de los modelos culturales, historia de la educación, ... Asoma también en la última historia cultural cierta vocación de recambio respecto de la abstracta -y tal vez un poco desgastada por el uso ambiguo, pero bien implantada en el lenguaje historiográfico- denominación de origen "historia de las mentalidades", para cuyo cometido aporta su rico patrimonio de temas y métodos. En lineas generales, hay que decir que la historia cultural ha sabido renovarse manteniendo determinada continuidad entre la historia social y la historia de las mentalidades, a pesar de la tendencia general al divorcio; eso sí, recalcando siempre la autonomía simple de lo mental y de lo cultural en relación con lo social y lo económico, que en principio puede bloquear tanto la práctica científica como la vieja concepción del determinismo simple.

Las obras artísticas y literarias son documentos privilegiados de la historia del imaginario que sugestionan al historiador de las mentalidades[37] atrayéndolo a los terrenos tradicionales de la historia cultural, participando de este modo en el ensanchamiento del campo de las mentalidades al conjunto de la superestructura de la sociedad.

La historia del imaginario[38] es, en este momento, el centro de atención hacia el que convergen las dos disciplinas académicas que hegemonizan en Francia la historia de las mentalidades, la antropología histórica y la historia cultural -por ese orden-. Las representaciones imaginarias -imágenes, símbolos y realidades inventadas- desplazan el interés anterior por otras funciones mentales, y dan lugar a una nueva subdivisión temática de la historia de las mentalidades que dispersa el concepto inicial al mismo

tiempo que lo amplía extraordinariamente[39].

Este segundo esplendor, que estamos refiriendo, de los *Annales* en los años 80 (el primer apogeo fue con la historia social y económica en la postguerra), bajo la bandera de las mentalidades, tuvo -tiene- sus críticos cualificados. En 1981, François Furet, se descuelga con un artículo en la revista *Le Débat,* dirigida por Pierre Nora (en la actualidad ambos directores de estudios en la Ecole), que tiene por significativo título: "Al margen de los *Annales*. Historia y ciencias sociales". Furet pone en evidencia la vaguedad y cuestiona la falta de contenido de la palabra-emblema, reconociéndole una plasticidad metodológica "casi infinita", atribuyendo por otra parte a la historia de las mentalidades -que es a menudo "como un sustituto a la francesa del marximo y del sicoanálisis", dice él- el caer en la "ilusión de que gracias a ella se percibe una suerte de social global, reunificando la infra y la superestructura". En nuestra opinión para que eso tuviese visos de realidad sería preciso una redefinición del término que juntase la teoría de las mentalidades de los años 30 y 60 con los logros metodológicos últimos de la antropología histórica y la historia cultural. Furet achaca la notoriedad de las mentalidades a un sentimiento de nostalgia, a un deseo de volver "al mundo que hemos perdido"; y concluye afirmando que "esta prestidigitación semántica no ofrece adquisiciones reales de inteligibilidad", condena que hace extensible "mismo cuando ella se bautiza 'etnológica'"[40].

El juicio negativo de Furet sobre la historia de las mentalidades no es más que una parte de una dura crítica/autocrítica global de la *Nouvelle Histoire*. "Todas esas batallas ganadas contra la estrechez y la autosatisfación de la disciplina, y que finalmente han fundado una institución, han extinguido poco a poco su razón de ser", afirma Furet, luego de intentar comprender "veinte y cinco años después, lo que queda de común entre nosotros, aparte de reminisciencias y sentimientos", y de responder asegurando que en la *Ecole de Hautes Etudes* "no hemos rehecho ningún consenso historiográfico". Apreciaciones que, paradójicamente, rematan constatando que la escuela de los *Annales* pierde razón de ser cuando alcanza su máxima influencia en Francia y en el extranjero, cuando a "falta de adversarios particulares, ella no recibe más que alabanzas generales"[41].

Dos años más tarde, en 1983, *Le Débat* vuelve a la carga en la misma dirección con una nota editorial que abre una encuesta, "¿Dónde va la historia?": la nueva historia es un astro muerto; multiplica investigaciones vacias de resultados; la investigación de vanguardia está ya en otra parte; la historia-problema está agotada; la historiografía está en un momento de transición; se busca otra historia[42]. Pierre Chaunu es el primero en responder, con una llamada conservadora a explotar lo adquirido -incluido el "tercer nivel"-, aunque no deja de cuestionar la arribada, a través del discurso sobre el discurso, a una antropología histórica "un poco floja -*molle*-, de la cual los verdaderos antropólogos no ven muy bien todavía lo que ella podría enseñarnos", y para concluir

plantea la "libertad de elección" ante el hecho normal y sano de que la investigación en ciencias sociales obedece a corrientes de una plural sociedad civil (más adelante, no obstante, se muestra preocupado por una historiografía hoy demasiado cercana a las necesidades de una sociedad civil en crisis, marchando al "paso brusco de las modas contradictorias del momento"), escogiendo él la alianza con las ciencias duras: matemáticas, estadística, informática[43].

En nuestra opinión el aspecto central del debate sobre la escuela de los *Annales* hoy, que dada su influencia en la historiografía española nos implica directamente, y en particular sobre el futuro de la historia de las mentalidades, que interesa al tema que estamos desarrollando, es el papel de la historia en relación con las ciencias sociales y hasta, más allá, con el conjunto de la sociedad. Furet en su provocador artículo de 1981 apunta su opción para salir de la crisis que atraviesa la nueva historia en la hora de su apogeo: borrar provisionalmente los tabiques que separan la historia de las disciplinas vecinas, y constituir un "saber global, ecuménico". No se trata claro está de perseverar en el objetivo de una historia total, que considera "inasequible", sino de renunciar a la "superstición" de la división cronológica y de la periodización, al pensamiento genealógico como factor definitorio de la historia, reivindicando, además del carácter histórico de lo inmóvil -lo que no tiene duda para nosotros-, la necesidad de privilegiar los objetos de larga duración para de esa manera converger mejor con las ciencias sociales[44].

La historiografia anglosajona viene criticando con energía esta tendencia reciente de la historiografía francesa a minusvalorar el cambio en la historia, potenciando sobre todo la historia inmóvil, permitiendo el predominio de lo sincrónico sobre lo diacrónico y que la sofisticación metodológica usurpara el papel principal del proceso histórico en sí mismo, hasta tal punto que las cualidades de un historiador hoy se miden, dicen, por su aptitud en otra disciplina de presumida relevancia[45]. Hay que reconocer la pertinencia de estos reproches, siempre y cuando no nos lleven a un repliegue de la historia sobre sí misma, peligro que hoy parece lejano.

¿Es posible que hoy ya no sea como en 1967 "una minoría de la minoría" quienes en Francia, víctimas de cierto vértigo, estarían dispuestos a aceptar la dilución de la historia en las ciencias humanas?[46]. Concretamente, en lo relativo a la historia de las mentalidades, ¿se trata de una reacción éxitosa de la historia, ante el empuje de la antropología y la sociología "que ponían en tela de juicio su dominio", que consigue la anexión de nuevos objetos y nuevas técnicas?[47]; o bien estamos ante la aceptación de la hegemonía provisional de la antropología en el seno de las ciencias sociales que, sin excluir otras direcciones de investigación, decide los temas que juegan "el rol de instancia de totalización"[48]. Creemos que la colaboración interdisciplinaria entre la historia de las mentalidades y la antropología, y la psicología y las demás ciencias sociales, deben basarse no en la pugna por ver quién domina a quién, sino en un intenso

intercambio que respete las diversas bases epistemológicas de cada una de las disciplinas; objetivo que tal vez en España puede devenir más factible que en Francia.

Jacques Le Goff anunciaba que, para el año 1989, en que se cumplía el sesenta aniversario de la revista *Annales*, ésta realizaría una encuesta sobre la crisis de la historia en general y de la escuela de los *Annales* en particular, y que la redacción de la revista expondría al respecto sus opiniones y propuestas[49], lo que por su inusualidad es una prueba más de cómo se percibe la urgencia de clarificar y recomponer la unidad y la perspectiva de futuro de la *Nouvelle Histoire*; Le Goff, al mismo tiempo que admite la necesidad del debate, se queja de que las críticas a la *Nouvelle Histoire* le reprochan "una cosa y su contrario", ser incapaces de salir del carril de la tradición de *Annales* y renegar de ella abandonando la historia total por una historia "en migajas", aclarando que la primera crítica es más general que la segunda[50].

Son tres los niveles que designan, a la vez, la escuela de los *Annales*[51]: a) la revista, cuyo comité de dirección son hoy Le Goff, Burguière, Le Roy Ladurie, Revel, Ferro, Morazé y Valensi; b) la *Ecole de Hautes Etudes*, donde se encuentran además Nora, Furet, Chaunu, Besançon, Vilar ...; c) el *esprit des Annales*, que en su acepción más amplia comprende a quienes se identifican con las concepciones históricas desarrolladas por Bloch, Febvre y sus discípulos. Sin duda el centro del debate se encuentra en el segundo nivel.

Un libro representativo de la crítica conservadora a la escuela de *Annales* es el publicado en 1983 por Hervé Coutau-Begarie, *Le phenomene "Nouvelle Histoire". Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, donde se lamenta que la escuela no recibe criticas globales y se la rodea de un aire de sacralidad[52], situación que el autor trata de remediar descubriendo el importante papel que juega la estrategia por el poder (Universidad, edición, medios de comunicación social) en el éxito y las preocupaciones de los *annalistes*, en cuyo futuro ve sombras, anotando datos como la falta de maestros indiscutidos como Bloch, Febvre, Braudel y Labrousse, las críticas internas recibidas (Besançon en 1980) y la concurrencia de otras corrientes emergentes -al margen de los *Annales*- como la representada por Mousnier y Renouvin, acabando por reconocer que siendo la nueva historia el único grupo organizado, no son de prever grandes cambios, pero "la rehabilitación del relato, del acontecimiento y de la política ha comenzado ..."[53].

En defensa de una historia-ciencia del cambio, que busque la síntesis y la globalidad sin diluirse en las ciencias sociales, en linea con las primeras generaciones de los *Annales*, citaríamos en primer lugar el libro de François Dosse, *L'histoire en miettes. Des "Annales" a la "nouvelle histoire"* (1987).

Historia social de las mentalidades

La historia de las mentalidades conserva un gran atractivo para el investigador, a quien le plantea el reto y le ofrece la posibilidad de escudriñar los modos de pensar, de sentir, de imaginar y de actuar de los hombres, el sujeto de la historia, en un sugestivo esfuerzo interdisciplinar.

Sin embargo, las brumas con que se cubre a menudo el nuevo objeto de investigación el apartamiento de la historia social, su desemboque en las playas de la larga duración y de la historia inmóvil, el apartamiento del tiempo corto, el acontecimiento y la historia móvil: disuadieron a no pocos historiadores, que vieron en el estudio de lo mental más riesgo e imprecisión que seguridad y rigor, permaneciendo al margen del nuevo territorio.

¿Cómo responder a las dos inquietudes para salir del impasse actual? Juntando historia social e historia de las mentalidades: reinventando la historia social de las mentalidades. Sin la mentalidad "no podría hacerse historia social"[54], pero más cierto es aún que sin la historia social cada vez va a ser más dificil hacer historia de las mentalidades. El auge de la antropología histórica y de la historia cultural en los estudios franceses del "tercer nivel", el debate en curso sobre la escuela de los *Annales*, las precedentes debilidades teóricas del concepto y las dificultades reales que siempre tiene el historiador para adoptar técnicas nuevas: bien pueden volatizar los logros positivos de la historia de las mentalidades, si ésta no se consolida como una línea de investigación que colabora pero no se integra en las disciplinas vecinas, si no desarrolla en suma el proyecto historiográfico original de los *Annales*.

A principios de la década pasada, Georges Duby escribía que "si pretendemos que la historia social progrese y conquiste su independencia, conviene situarla en el punto en que convergen la historia de la civilización material y la historia del pensamiento colectivo", y no se refería solamente a la historia social como historia global, también a la historia social en un sentido más restringido, como historia de los movimientos sociales, por lo que animaba a estudiar las actitudes mentales de los participantes en las rebeliones medievales[55]. Claro que advertía, en 1970, "habrá que esperar mucho tiempo" antes de que esa historia social de las mentalidades sea posible[56]. La tarea sigue hoy más pendiente que nunca. Y su propulsión como linea de investigación habrá de contribuir indudablemente a dar continuidad al "espíritu de los *Annales*" en su versión más permanente, innovadora y atrayente, y menos afectada por el "paso brusco de las modas contradictorias del momento".

El estudio histórico de las mentalidades sociales en España tiene a su favor lo siguiente: 1) un interés por la historia social que no ha decaido al ritmo de Francia; junto a los estudios -predominantes- de las estructuras sociales y económicas, está presente toda una tradición en la investigación de movimientos, conflictos y revueltas sociales.

el factor dinámico de la historia social, cuya vigencia lo prueba verbigracia la aparición en 1988 de la revista *Historia Social*. 2) La influencia nada desdeñable de la historia social inglesa, de gran calidad, cuyas características la hacen idónea para compensar las insuficiencias actuales de la historiografía francesa. 3) El débil eco de la historia de las mentalidades durante los pasados veinte años -sin punto de comparación con la recepción de la historia socioeconómica en los 60 y 70-, tiene la ventaja de permitirle al investigador sortear con más facilidad los peligros detectados en la más desarrollada experiencia francesa.

Es posible una historia social de las mentalidades, que sea historia, que sea social, no mimética, que establezca un diálogo directo y audaz con las ciencias sociales en función de las necesidades de la investigación, que no se quede paralizada en la teoría sino que avance principalmente sobre la base de la práctica investigadora. Tal linea de investigación supone un frente pionero no sólo por la novedad de la temática de lo mental en la historia y más en España, sino porque las mentalidades colectivas aliadas a la historia social, nos conducen a la cuestión de las articulaciones entre la infra y la supraestructura, y al papel del hombre-social en los acontecimientos, problemas fundamentales de hoy y de siempre de la historia, si cabe más de actualidad por el debate en curso acerca de la historia total y, más allá, de la pertinencia y autonomía de la historia como ciencia social.

¿Qué puede aportar la vieja historia social angloamericana al historiador de las mentalidades sociales? Desarrollada alrededor de la revista *Past and Present*, más o menos a la par que la nueva historia francesa, incorpora tres orientaciones[57], cuya continuidad resalta hoy su valor historiográfico: a) Más interés por el cambio que por la estabilidad, por las transformaciones y las crisis sociales que por las estructuras estáticas; el *Debate Brenner*, a partir de 1976, es un claro ejemplo del vigor y de la madurez de ésta vía investigadora. b) El interés por los conflictos, las revueltas y las revoluciones sociales, particularmente en las sociedades preindustriales. c) La atención a la dimensión política de los hechos históricos y al poder, incluso cuando los sujetos no son virtualmente políticos. Esta historia social se considera a sí misma superior a la practicada por los *Annales*: se ocupa de "los factores básicos de la historia", entendiendo -justamente- que la desatención a los fenómenos de cambio quita "dimensión histórica" a la investigación[58]. La crítica a la historia social de los *Annales* por el exceso de cuantificación, está basada en que a veces resulta innecesaria, con frecuencia no es explicativa y acarrea el peligro de deshumanizar la historia[59]; sin dejar de reconocer sus razones, ¿no encierra por su parte el riesgo de renunciar a enfoques metodológicos más precisos, menos impresionistas?, así como las reservas hacia la historia total -propugnada también por Pierre Vilar- por su indefinición, por llegar a ser una "historia interminable" y resultar la simple suma de cosas muy distintas[60], frenan objetivamente explicaciones más exactas y complejas del devenir histórico, por ejemplo las que

incluyen el estudio pleno, económico, socio-político y mental, de la acción humana en la historia.

Con todo, la historia social angloamericana se interroga también por el futuro: descontenta con los resultados logrados, está hoy en una fase de preocupación metodológica[61]. Voces de alarma plantean si *Past and Present* al ganar la respetabilidad y el éxito no ha perdido su instinto de innovación, su poder de animar e inspirar, poniéndose como ejemplos la distancia de la revista respecto de nuevos caminos de la práctica historiográfica: historia de las mujeres, historia de la familia, historia oral, y la experiencia de los talleres de historia. *History Workshops*[62]. El alejamiento de la historia social en relación con la psicología es precisamente una de esas insuficiencias que frenan el desarrollo de la historia social anglosajona: "Para el historiador riguroso y prudente, la psicología revela un potencial enorme: pero es un potencial que *Past and Present* no hace nada por avivar"[63]. En la cooperación con la psicología tenemos pues una vía esencial para la superación de la crisis actual de la historia social:

> La psicología, la cual se divide ideológicamente dentro de ella misma, tiene, hasta este punto, mucho más que ofrecer a los historiadores, no porque sea más científica que otras disciplinas, ni mucho menos porque en su aspecto general se acerque más a nuestro marxismo. Más bien, porque en su forma freudiana al menos tiene la virtud de devolvernos a los irreconciliables antagonismos inherentes a la condición humana (...). No debería sorprender a nadie el que las presuposiciones psicológicas de la tan contemporánea historia social, dominada como está por la ideología liberal, renuncie a la psicología freudiana por una de las alternativas[64].

Muy tempranamente la historiografía social inglesa abandona el hábito de colocar el estudio de la ideología como un simple añadido al primordial análisis económico-social de los movimientos sociales: en 1963, E. P. Thompson investiga la formación de la clase obrera inglesa a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, partiendo de la base de que "una clase es tanto una formación cultural como económica"[65]; en 1971, estudia la "economía moral" de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII, concluyendo que la acción directa era consecuencia de prácticas económicas ilegítimas que la gente veía como atropellos morales, no debiendo el historiador, decía, caer en "un reduccionismo económico que elimina las complejidades de motivación, conducta y función"[66], con lo que entramos de lleno en el concepto de mentalidad. Otro punto de referencia, de los años 60, es el estudio de E. J. Hobsbwam de los bandidos sociales[67], que incluía su presencia en la memoria y la mentalidad popular; así, entre 1958 y 1961, R. H. Hilton y otros analizan la cuestión de Robin de los Bosques[68]. Forma parte de esta misma tradición la obra de George Rudé que, en 1964, indaga los motivos y creencias de la multitud preindustrial y se pregunta "¿Cómo se desarrolló la `mentalidad colectiva' de

la multitud ...?"[69]; más recientemente ha preferido el concepto de "ideología popular de protesta"[70] para referirse a lo que nosotros hemos denominado mentalidad de revuelta[71]. Una variante actual de esta sensibilidad anglosajona por la investigación social del mental colectivo es la obra de Darnton sobre la masacre de gatos que llevaron a cabo unos tipógrafos para vengarse de su patrón[72].

Si los precedentes que venimos de referir son importantes para el historiador social de las mentalidades, no lo son menos los que podemos deducir de la historiografía francesa, pese a su menor inclinación hacia la historia social. Distinguiríamos dos tipos de estudios: las mentalidades en la revolución y en los movimientos sociales; y las mentalidades en las estructuras y las relaciones sociales.

La primera dirección es paralela a la inglesa, y tiene vital importancia para quienes preconizamos la reincorporación de la historia de las mentalidades "a una más amplia historia socio-económica de la cual se había `emancipado' un poco imprudentemente"[73]. De nada valdría lamentarnos por el desgajamiento de las mentalidades del ámbito de lo histórico-social, si descuidásemos la historia social en su sentido más restringido, como historia de los movimientos sociales: es la vinculación con la historia-cambio lo que mejor puede contrarrestar el *émiettement* de la historia de las mentalidades en múltiples objetos instalados en la larga duración.

El gran tema de las investigaciones francesas sobre mentalidades colectivas y revueltas sociales, desde Lefebvre a Vovelle, es la revolución de 1789. El punto de partida es *La grande peur de 1789*, publicado por Georges Lefebvre en 1932[74], obra que Lucien Febvre reseñó elogiosamente desde el punto de vista metodológico cara a una historia psicológica[75], y que siendo una de las obras fundadoras de la historia de las mentalidades y de la escuela de los *Annales*[76], no ha recibido posteriormente la atención merecida[77]. Esta investigación paradigmática de Lefebvre analiza monográficamente la historia de un rumor colectivo, acerca de que los nobles estaban armando a los bandidos para atacar a la población, cuya propagación en el verano de 1789 por toda Francia dio un nuevo impulso a la insurrección campesina y popular.

Las mentalidades ya no dejaron de estar presentes en los estudios de la revolución. Albert Soboul en *Les Sans-Culottes parisiens en l'an II*[78], publicado en 1962, introduce la manera de vestir y de comportarse, el igualitarismo y los sentimientos hostiles hacia la aristocracia y la riqueza, junto con otros aspectos de la mentalidad popular: como factores importantes en la explicación del rol de los *sans-culottes* en la revolución y el terror.

Michel Vovelle resume todas estas investigaciones en *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalités sous la révolution française*. Inicia el libro comentando lo inhabitual qué es abordar el hecho revolucionario desde la historia de las mentalidades, primero porque la historiografía francesa y los *Annales* están aún ahora redescubriendo el tema de la revolución, y también porque la historiografía de la revolución ha

desconfiado durante un tiempo de la nueva lectura de lo mental[79]. Quizás Pierre Vilar tenía algo de razón cuando en pleno auge de la historia de las mentalidades aconsejaba, en 1979, a los historiadores marxistas la investigación de la toma de conciencia social[80], camino que Thompson había recorrido en Gran Bretaña y que tenía el ilustre precedente de Lefebvre, experiencias que apuntan, a pesar del tiempo transcurrido, el grado de complejidad y de innovación que la investigación de la historia social de las mentalidades puede alcanzar.

Las historiografías moderna y contemporánea son las que más se preocuparon por abordar las luchas sociales desde el nuevo ángulo de las mentalidades. Durante los años 70, las mentalidades colectivas de los actores, obreros, y populares, de la Francia contemporánea son investigadas por M. Agulhon (*La République au village, 1970*), M. Perrot (*Les ouvriers en grève. France, 1871-1890*, 1974), R. Trempé (*Les mineurs de Carmaux, 1971*). Maurice Agulhon propone, en 1980, que a la realidad de las mentalidades, "a menudo derivada de los análisis de historia social", habría que dedicarle estudios exclusivos, dejando de ser un subsector de la historia social[81]. Nueve años después, la historia de las mentalidades no llegó a fundar claramente una disciplina específica de investigación, sin embargo se emancipó de la historia social, pero en exceso, lo cual también tiene sus ventajas.

Jacques Revel decía hace poco que "se equivocan cuando dicen que el historiador de las mentalidades no entra en conflictos sociales, porque su objetivo no es la lucha de tipo económico o social en el sentido clásico sino una lucha simbólica tan importante como las otras formas de lucha y que tiene su propia especificidad"[82]. Para nosotros la lucha por los símbolos es parte inseparable de la lucha económico-social; pero estamos plenamente de acuerdo en que los resultados obtenidos por la antropología simbólica, son capitales para retomar con nuevas herramientas a la conjunción historia social-historia de las mentalidades.

La historiografía medieval francesa de las mentalidades ha privilegiado el estudio sincrónico de la sociedad global. El punto de partida es, desde luego, *La société féodale* (1939-1940) de Marc Bloch, donde se estudia a la vez la relación de vasallaje, las clases sociales y la "atmósfera mental": las "formas de sentir y de pensar", la "memoria colectiva" ...[83]. La concepción amplia que tenían los fundadores de los *Annales* de lo social como totalidad, hacía de la mentalidad un aspecto de la estructura de la sociedad. Enfoque estructural que es adoptado por Le Goff y Duby en los años 60 al procederse a la recuperación del dominio de lo mental. Así en 1965 Jacques Le Goff combina como Bloch la economía, la sociedad, la lucha de clases y las mentalidades en *La civilisation de l'occident médiéval*[84]; asimismo pertenecen a esa década sus elaboraciones acerca del tiempo y del trabajo en los sistemas de valores medievales, los campesinos y los oficios en las fuentes literarias[85]; su compilación *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industriale*[86]; su estudio sobre las categorías sociales en San Francisco de Asís[87], etc.

Reyna Pastor anota de Georges Duby que la cuestión nodal del conjunto de trabajos *Hommes et structures du Moyen Age* es enlazar historia social y historia de las mentalidades[88], indagando el feudalismo como mentalidad medieval, la vulgarización de modelos culturales, el vocabulario de la caballería en su origen ... En 1974, al tiempo que Le Goff en el volumen "Nuevos temas" de *Faire de l'histoire* define la mentalidad como ambigua, Duby, en el volumen "Nuevos problemas", escribe *Histoire sociale et idéologies des sociétés*[89], mostrando una preocupación por el estudio de las ideologías en el marco de una historia social de las mentalidades que le llevará, en 1978, a un modélico estudio de una ideología dominante vista como una mentalidad, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. En 1980, todavía Duby insiste en que hay que "estudiar las ideologías" y las mentalidades, y pone como ejemplo de síntesis la obra de Le Goff sobre la civilización medieval de 1965[90]. La verdad es que la vía abierta por *Les trois ordres* quedó más bien sin desarrollos posteriores[91], por mucho que el creciente interés por el imaginario podía -puede- agrandar la encuesta de los sistemas ideológicos, siempre que naturalmente se enfocara como imaginario social. En todo caso, las obras de Duby son un punto de referencia para una renovada historia de las mentalidades sociales, como lo son en general las de otros historiadores que después de él salieron de Aix-en-Provence: Michel Vovelle, Maurice Agulhon, Philippe Joutard -historia oral-[92], Paul Veyne -sociología histórica-[93].

De la ambigüedad a la definición

En nuestro criterio la vulgarización histórica debe de estar en manos de los historiadores, que no pueden situarse al margen de la época que les toca vivir y han de conmoverse y atender de alguna manera a todos aquellos temas, grandes y pequeños, públicos y privados, que más interés suscitan en el hombre de hoy[94]: sin llegar a trasmutarse en una pluma en el viento, abjurando de su función social y científica. Es más, el futuro y el prestigio de la historia como medio de evasión y como medio de formación, depende más de lo que piensan algunos de que mantenga o no el alto nivel alcanzado como ciencia social autónoma; por algo el lector busca en el libro de historia algo que difícilmente le puede ofrecer, por ejemplo, la novela histórica: el qué, el cómo y el por qué de las sociedades y de las culturas históricas.

Decimos que el futuro de la historia de las mentalidades como disciplina está en la reanudación, en un nuevo nivel científico, de sus tradicionales relaciones (nunca rotas del todo) con la historia social, porque sólo así la historia de las mentalidades contribuirá a la explicación de la actividad humana en la historia; más allá de una función cultural, coyuntural, de satisfacer la nostalgia colectiva por un pasado perdido. La significación científica del estudio de las mentalidades sociales radica en que nos permite descubrir

la *determinación en primera instancia de los hechos históricos*, cuya conexión con la determinación en última instancia, ubicada en las condiciones materiales de existencia, devendrá factible a través de la unidad social del sujeto humano de la historia. La continuidad de la historia de las mentalidades tiene, por tanto, su máximo sentido historiográfico en el marco de una *historia de la subjetividad* que responda a la necesaria humanización de la historia desde el punto de vista social, antropológico, acontecimental, político, etc.

Investigar la subjetividad humana mediante las mentalidades, exige invertir el proceso de dispersión expansiva que ha seguido este término en la historiografía francesa, sin renunciar a la parte positiva de dicho proceso: reconocimiento generalizado de la necesidad de investigar los modos de pensar, sentir, imaginar y actuar de la gente; extensión de ese nuevo enfoque a la mayor parte de las disciplinas del "tercer nivel"; experiencia interdisciplinar con la antropología y el psicoanálisis (Besançon); y sobre todo la referencia de las obras de los años 60 -y sus continuadores posteriores y actuales- que analizan la mentalidad en la sociedad, fieles a la idea de una historia de los hombres en sociedad.

Pasar pues del desarrollo extensivo de la historia de las mentalidades a un desarrollo intensivo, pasar a la ambigüedad querida a la concreción perseguida de las mentalidades como concepto[95] y disciplina de investigación[96], es una imperiosa necesidad para contrarrestar con la ayuda de la historia social la avanzada disolución del nuevo territorio en la multiplicidad de los objetos, de los tiempos y de las disciplinas. La articulación de lo mental, en su sentido más amplio, que supere el desmigajamiento actual será factible cuando la instancia de totalización, el tema central de la encuesta de las mentalidades, vuelva a ser el sujeto humano en la historia, en la gran y la pequeña historia de las sociedades y de las sociabilidades. El tiempo largo, la historia inmóvil, dejan de ser algo novedoso para el historiador cuando no se resiste la tentación de enarbolar la lentitud como el anti-cambio, auspiciando una teoría histórica de las permanencias que nos retrotrae a naturalezas humanas atemporales, ajenas en definitiva a la historia real: el estudio de las mentalidades en su contexto histórico y social, utilizando creadoramente los paradigmas de la psicología y de la historia social, posibilitará recuperar y articular la corta y la larga duración, la historia-cambio con la historia lenta. Y qué decir de la tendencia de la historia de las mentalidades a la absorción por las disciplinas y ciencias sociales vecinas: o bien nos resignamos y aprestamos a especializarnos en una de esas disciplinas fronterizas, o bien redefinimos la historia de las mentalidades como disciplina específica de investigación en relación con aquellos campos que identifican y diferencian a la historia como ciencia social, y que constituyen la base más sólida de su prestigio en los ámbitos científicos y culturales, esto es, la historia social y todavía la historia de los acontecimientos, la historia-historia, cooperando por lo demás, en plano de igualdad, con todas las restantes ciencias sociales

y especializaciones de la historia.

Para llegar con la historia de las mentalidades a la seguridad -siempre relativa, ciertamente- de objeto y de método que ha llegado ha ostentar la historia social angloamericana, la historia económica o la historia demográfica, la multiplicidad de objetos y de métodos producidos durante veinte años son un inconveniente pero también una facilidad: proporciona la masa crítica suficiente para un proceso de inventario, selección y recomposición.

El primer paso es llegar al consenso siguiente: para delimitar una disciplina abierta, sin murallas, que incite a la innovación y al diálogo con otras ciencias sociales, no es necesario mantener indefinido, vago, ambiguo, que abarca todo y no abarca nada, el concepto de mentalidad. Bastará con precisar, en la definición, la amplitud del objeto y la conveniencia y posibilidad de una investigación de vanguardia. El caso es que no hay ningún objeto del conocimiento -y menos aún una metodología de investigación- que se conserve vivo *sine die* sin ser definido con un mínimo de rigor, o siendo definido equívocamente de manera voluntaria, admitiendo *a priori* enfoques contradictorios, etc. Con ello no queremos decir que tenga que haber un concepto unívoco reconocido universalmente de la historia de las mentalidades, de hecho en este momento no lo hay; tampoco existe un único y absoluto concepto de historia, de cultura o de Edad Media, pero cada escuela o tendencia o investigador tiene su concepción y aporta sus matices, cuya publicación siempre es de agradecer, siendo de gran utilidad científica el debate conceptual, sobre todo si se evita que se transforme en un debate semántico o alejado de la práctica investigadora. En resumidas cuentas, respecto a la historia de las mentalidades deberíamos huir tanto de la descalificación previa y global ante la proclamada vocación de vaguedad, como del abandono actual al empirismo; sigamos el procedimiento habitual, que las hipótesis conceptuales y metodológicas previas se contrasten y reformulen en contacto con la praxis de la investigación, y el debate historiográfico subsiguiente.

Definir (lat. *definire*) es "delimitar los campos, poner límite". Ya adelantamos que nuestra proposición de objeto y método con la antropología histórica y la historia cultural -asegurando los intercambios más estrechos-, retornando a su vinculación original con la psicología y la historia social, y cultivando la diversificación de contactos renovadores con las ciencias sociales a efectos de préstamos metodológicos, tomando conocimiento de las diferentes corrientes existentes en éstas, pero sin caer en la estrechez académica de miras y la radicalización del argumento polémico, que con frecuencia hacen aparecer como incompatibles experiencias y métodos disciplinarios que objetivamente no lo son.

Jerzy Topolsky asegura lo siguiente:

"La afirmación de que la investigación histórica, necesariamente, debe formar sus propios

conceptos, parece errónea desde el punto de vista del desarrollo de la ciencia. Es mucho más adecuado exigir que los historiadores se beneficien de los logros de otras disciplinas. Esto vale, sobre todo, para los términos que podríamos llamar ahistóricos: grupo social, producción..."[97].

La referencia teóricamente más segura para determinar el objeto de la historia de las mentalidades es la psicología científica. Con lo que retomamos la posición base de Lucien Febvre en sus combates por la historia[98].En 1965, el sociólogo Bouthoul decía de la mentalidad: "Es el verdadero sujeto de la psicología social"[99].

En realidad también la antropología tiene de común con la psicología el estudio de las estructuras mentales, o si se quiere de los caracteres síquicos, en las diferentes culturas, empezando por las llamadas primitivas, si bien su objeto como disciplina es más amplio: el hombre en todas sus dimensiones. El intercambio fructífero entre psicología y antropología, basado en la parcial comunidad de objeto[100], está casi inédito entre la psicología y la historia, es más, este vacío ha retrasado un desarrollo científicamente más atinado de la historia de las mentalidades, que hoy por hoy recibe más información sobre los procesos psíquicos de la antropología que de la propia psicología, con lo que supone de limitación de objetos y de métodos; la primera especialización de los antropólogos en mentalidades primitivas, por ejemplo, ha hecho que conozcamos peor la manera de investigar los factores conscientes en las mentalidades históricas, al tiempo que hemos aprendido mejor el valor del pensamiento simbólico; en general, la complejidad cultural de las sociedades históricas, clasistas y con Estado, obliga al historiador de las mentalidades a hacer su propia experiencia metodológica como tuvo que hacer en su momento la antropología. El desenvolvimiento autónomo de los estudios de las mentalidades sociales en la historia deberían aportar cosas nuevas al conocimiento general de la psicología humana.

Hay dos cuestiones, que tienen que ver con la psicología, que explican hasta cierto punto el hecho de que la historia de las mentalidades, en contra de la intención de sus fundadores, evolucionase prácticamente al margen de la psicología: el total desinterés de los sicólogos por la historia, a diferencia de los antropólogos, salvo algunos sicoanalístas, justamente la parte más polémica de la psicología; el predominio de la psicología de la conducta, desde los años 30 a los años 60, sustentada por el neopositivismo y con una fuerte tendencia a la experimentación y a la psicología individual y biológica, que poco tenía que ofertar a los historiadores. Uno y otro problema están conectados entre sí. Duby manifiesta en 1971 su inquietud por lo costoso que resulta no transportar a la observación de las mentalidades históricas el reflejo de las mentalidades actuales, y que no se veía manera de medir los fenómenos mentales que permanecían así inasequibles al historiador[101]. En efecto, el paradigma conductista (behaviorismo) considera solamente factible la observación objetiva y la medición

científica de la conducta humana, no de los procesos mentales que subyacen en ella. La caída del positivismo, que trajo consigo el ascenso de los *Annales y de Past and Present*, supuso asimismo la emergencia de la psicología del conocimiento o cognitiva que nace en los años 60, madura en los años 70 y es en la actualidad hegemónica entre los psicólogos. Tres consecuencias, de vital importancia para el historiador de las mentalidades, se derivan de la revolución cognitiva de la psicología: a) la reaparición de la mente humana como tema central de la investigación psicológica, y regreso de los problemas específicamente psicológicos como la conciencia, la memoria, la percepción, etc.; b) la reaparición del sujeto activo en psicología, ya que el objetivismo conductista entrañaba una ciencia sin sujeto, mejor dicho con un sujeto pasivo que recibe estímulos y provoca automáticamente respuestas; c) la medición científica de la actividad mental humana, dividiéndola en componentes mesurables, sobre la base de datos públicos, pudiendo otro investigador verificar los resultados o ensayar otro procedimiento[102]. En suma, si el sicólogo puede analizar y medir científicamente la actividad mental global, ¿por qué no ha de ser capaz el historiador de medir las mentalidades antiguas?[103]; aún teniendo en cuenta las limitaciones que impone la documentación conservada y la imposibilidad de observar directamente como el antropólogo o de entrevistar personalmente como el sicólogo social, aún sabiendo que hay que adaptar o crear herramientas en función del medio específico temporal y social estudiado. El mismo Le Goff se percató en 1974 de que la definición satisfactoria de la palabra ambigua "mentalidad", según hemos comentado anteriormente, vendría de la medición de actitudes ...; no hay otro camino a seguir, máxime cuando hoy lo mental cognitivo, la mentalidad como proceso y estructura mental, estamos en condiciones de asegurar que ya "forma parte del vocabulario técnico del psicólogo"[104].

Hacia 1970 constataba Barraclough, por otra parte, como los avances de una psicología social -y también los descubrimientos de Freud, afirma- "han permitido aplicar los conceptos psicológicos a la historia con mucho más rigor y fineza que precedentemente"[105]. El pleno desarrollo de la psicología social como disciplina cognitiva es el cuarto factor que nos faltaba para exponer cómo el progreso de la psicología contemporánea ha creado condiciones objetivas para precisar suficientemente el concepto de mentalidad que empleamos los historiadores. A diferencia de la psicología general, más centrada en el individuo y en los procesos psicológicos básicos y abstractos, la psicología social estudia cómo, en lo concreto, la psicología y la conducta de los individuos están influidos por la presencia, imaginada o real, de otros individuos, superando en consecuencia el planteamiento sectorial para tratar la actividad mental en su totalidad, en sus interrelaciones, esto es, en el seno de la sociedad[106]. Por este enfoque que la define, la psicología social fue cognitiva mucho antes de que el nuevo paradigma revolucionara en los años 60 la psicología experimental. La historia de las mentalidades será más renovadora y más rigurosa, cuanto más cognitiva y más social sea, en su objeto

y en su método. La desvinculación entre la historia de las mentalidades y la historia social, tuvo lugar mientras la psicología científica se acercaba a la sociología, dicho desfase codyuvó a que todavía hoy la colaboración entre historiadores y psicólogos sea una asignatura pendiente de las ciencias sociales.

El objeto de la historia de las mentalidades no puede ser otro que la actividad mental humana[107] en su globalidad, con el fin de comprender mejor el comportamiento y las relaciones de la sociedad, y los hechos que ha protagonizado el sujeto colectivo de la historia. El objeto del historiador de las mentalidades coincide, en resumen, con el de la psicología cognitiva[108] y la psicología social, sin que ello signifique que la investigación de la actividad, los procesos y las estructuras mentales (precisiones que suele hacer la psicología para referirse a lo que nosotros generalizando hemos llamado mentalidad) en la historia, pueda permitirse el lujo de permanecer fuera del campo de actuación de la psicología conductista y del psicoanálisis. La conducta social, y aun el acontecimiento histórico en general, es una fuente excelente para la obtención de datos mentales con una metodología adecuada. Por otro lado, una historiografía pionera de las mentalidades colectivas no sería tal si desconociese la contribución paradigmática de Freud a la psicología y a las ciencias sociales. El nuevo territorio del historiador es tan amplio y tan preciso como el objeto de la psicología cognitiva, conductista y psicoanalítica: la mentalidad y la conducta humanas en todas sus facetas psicológicas. La concurrencia de la antropología y de la sociología en el estudio del mismo objeto, es para la historia una fuente de información y un ejemplo metodológico a seguir, con el objeto de importar temas y métodos sin resultar fagocitados por -en este caso- la psicología, ciencia social a buen seguro no demasiado "imperialista".

NOTAS

[1] Conferencia impartida en Valladolid el 4 de mayo de 1989, en el marco del curso "Problemas de renovación historiográfica: la historia de las mentalidades", coordinado por Julio Valdeón y organizado por la Universidad de Valladolid y el Instituto de Ciencias de la Educación.

[2] L. Febvre, *Combates por la historia*, Barcelona, 1975, p. 180.

[3] L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, París, 1953, pp. 278, 288.

[4] J. Le Goff, Prólogo a la segunda edición de *La Nouvelle Histoire*, París, 1988, p. 10; existe una traducción española de la edición francesa de 1978 que incluye el diccionario, *La Nueva Historia*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1988.

[5] Pierre Chaunu responde así a la encuesta "Où va l'histoire?" de la revista *Le Débat*, nº 23, 1983, p. 174; Jacques Le Goff abunda cinco años después en lo mismo: **Pasar de una época de pioneros a una época de explotadores y de productores no es nada deshonroso ni frustante. El término de epígonos no es forzosamente peyorativo,** *op. cit.*, p. 11.

[6] Witold Kula planteó ya en 1958 la necesidad de una psicología histórica, véase J. Topolsky, *Metodología de la historia*, Madrid, 1982 (Varsovia, 1973), pp. 417-418.

[7] R. Binion, *Introducción a la psicohistoria*, México, 1986 (París, 1982), p. 76 y ss.

[8] **Hablar de historia de las mentalidades en Castilla y León resulta imposible y es, al mismo tiempo, extremadamente fácil porque o no hemos hecho nada o, lo que es equivalente, nos hemos limitado a copiar modelos de los franceses sin tener en cuenta las diferencias de tiempo y de época**, J. L. Martín, "Historia de las mentalidades en Castilla y León",

Historia Medieval: cuestiones de metodología, Valladolid, 1982, pp. 104-108; la situación mejora algo en los años 80, en España comienza a estar realmente presente la historia de las mentalidades a través de temas como la familia, la actitud hacia la muerte y la cultura popular, según recapitulaba en 1985, haciendo especial mención a la Historia Moderna, Marta Carrera Bonadona, "La historia de les mentalitats col.lectives a Catalunya. *L'Avenc*. nº 106-107, 1987, pp. 40-47; sin embargo, en un encuentro realizado en Galicia, el verano de 1988, organizado por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo sobre "Las tendencias actuales en historia y perspectivas de investigación", los organizadores excluyeron la historia de las mentalidades por **falta de masa crítica (...) Lo que tornaba estéril la discusión acerca del estado actual** de dicha disciplina, atribuyendo tal situación **también a la falta de renovación metodológica del sector, dados sus escasos contactos con el resto de las Ciencias Sociales,** C. D. Malamud, "Tendencias actuales en la investigación histórica", *Política Científica*, 1988, pp. 41-42.

[9] J. Revel, "Mentalités", *Dictionnaire des sciences historiques*, París, 1986, p. 456.

[10] Philippe Ariès remarcará posteriomente como para la primera generación de *Annales* la historia de las mentalidades **no era en realidad más que un aspecto, una faceta de una historia más amplia que se llamaba historia social,** "L'histoire des mentalités", *La Nouvelle Histoire*, París, 1978, p. 404.

[11] G. Duby, "Historia social y historia de las mentalidades. La Edad Media, 1970", *La Historia hoy*, Barcelona, 1976 (París, 1974), p. 259.

[12] G. Duby, "Histoire des mentalités", *L'histoire et ses méthodes*, París, 1961, p. 965; "Las sociedades medievales: una visión de conjunto" (*Annales*, 1971, *Historia social e ideologías de las sociedades y otros ensayos sobre historia*, Barcelona, 1976, p. 9; R. Mandrou, "L'histoire des mentalités", *Enciclopedia Universalis*, VIII, 1968, p. 438; "Historia social e historia de las mentalidades. La Francia modema, 1972", *La Historia hoy*, Barcelona, 1976, (París, 1974), p. 270.

[13] *L'histoire et ses méthodes*, pp. 942, 959; Mandrou subtitula sus libros de historia de las mentalidades, sin duda los más destacados de los años 60 de la naciente disciplina, haciendo explícita referencia a la psicología histórica (*Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique, 1500-1640*, 1961; *Magistrats et sorciers en France au XVII siècle. Une analyse de psychologie historique*, 1968), y en 1972 llama la atención sobre la importancia de la sicología social para el historiador, si bien considera que las posibles transferencia de conceptos de psicoanálisis "a una psicología social histórica" responden "por ahora" a procedimientos no científicos, *La Historia hoy*, pp. 273-275.

[14] "Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective", *Annales*, p. 16. 1961.

[15] *Hacer la Historia*, III, Barcelona, 1980 (París, 1974), pp. 81, 84, 85, 96.

[16] Michel Vovelle constata, en 1979, la existencia de una última generación de historiadores de las mentalidades "sin formación ni arraigo de historia social", *Idealogías y mentalidades*, Barcelona, 1985 (París, 1982), p. 97.

[17] Camino que hemos seguido, fructíferamente, para investigar las actitudes de los partidarios y de los oponentes a la revuelta de la **Santa Irmandade** de 1467, *Mentalidad y revuelta en la Galicia irmandiña: favorables y contrarios*, Santiago de Compostela, tesis doctoral en microficha, 1989.

[18] *La Nouvelle Histoire*, París, 1988, p. 24.

[19] *Ibid.*, p. 37.

[20] *Ibid.*, pp. 62-63.

[21] *Ibid.*, p. 174.

[22] M. Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, p. 86.

[23] G. Duby, "Las sociedades medievales: una visión de conjunto", p. 9.

[24] J. Le Goff, "Las mentalidades: una historia ambigua", p. 95.

[25] J. Revel, "Mentalités", *Dictionnaire* ..., p. 451; "Gènesi i crisi de la noció de 'mentalitats'", *L' Avenç*, nº 106-7, 1987, p. 18.

[26] G. Barraclough, *Tendances actuelles de l'histoire*, París, 1980, p. 334.

[27] *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, París, 1985, pp. 33-34.

[28] *La recherche historique en France depuis 1965*, París, 1980, pp. 85-99.

[29] *Ibid.*, pp. 125-126, 137-138.

[30] H. Coutau-Begarie, *Le phenomene* "Nouvelle Histoire". *Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, París, 1983, pp. 263-267.

[31] La revista ha dedicado, entre 1969 y 1976, nueve números especiales a cuestiones de antropología histórica.

[32] Véase por ejemplo L. M. Duarte, "Historia das Mentalidades. (Algumas sugestões de leitura)", *Cadernos de Ciências Sociais*, nº 4, 1986, pp. 85-117.

[33] J. Revel, "Mentalités", *Dictionnaire* ..., p. 456.

[34] J. Revel, "Gènesi i crisi de la noció de 'mentalitats'", *L'Avenç*, nº 106-7, 1987, pp. 11-12.
[35] D. Roche, "De l'histoire sociale à l'histoire socio-culturelle", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes*, 1979, t. 91-1; ni que decir tiene que tiene su origen en los años 69 la convergencia historia social/historia cultural, así en 1966, Braudel y Labrousse presiden en París un coloquio acerca de Niveaux de Culture et Groupes Sociaux (las Actas fueron publicadas conjuntamente, en 1967, por la Ecole y la Sorbona), que contó con la participación de Duby, Le Goff, Vilar, Dupront, Hobsbawm ...; mientras que estamos, en 1989, planteándonos todavía conserguir enteramente el paso de la historia social a la historia social de las mentalidades.
[36] R. Chartier, "História intelectual e história das mentalidades: uma dupla reavaliaçâo", *A história cultural entre prácticas e representaçôes*, Lisboa, 1988, pp. 29-67 (Revue de Synthèse, nº 111-112, 1983, pp. 277-307).
[37] J. Le Goff, *L'imaginaire mediéval. Essais*, París, 1985, pp. III, 149-261; G. Duby, *Mâle Moyen Age. De l'amour et autres essais*, París, 1988, pp. 74-117.
[38] Tema deudor en Francia de las notables elaboraciones que siguieron al año 1968: P. M. Schuhl, *L' imagination et le merveilleux. La pensée et l'action*, París; 1969. O. Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire*, París, 1969; J. P. Sartre, *L'Imaginaire*, París, 1970; C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, 1975, 5º ed.
[39] El estudio del imaginario social nos ha permitido a nosotros aprehender la mentalidad popular **contraria** a la revuelta gallega de 1467, superando así la ausencia de datos documentales explícitos, C. Barros, *Mentalidad y revuelta* ..., pp. 197-243.
[40] *Le Débat*, nº 17, 1981, pp. 124-125.
[41] *Ibid.*, pp. 113-114.
[42] *Le Débat*, nº 23, pp. 170-172.
[43] *Ibid.*, pp. 174, 176, 178; desde luego el historiador de las mentalidades está todavía muy lejos de aprovechar todas las posibilidades cognoscitivas que le ofrecen en la actualidad los métodos cuantitativos, sin que de ninguna manera ello signifique que debamos elevar tácitamente el empleo de éste o de otro método a la categoría de una teoría de la historia.
[44] "En marge des **Annales**", *Le Débat*, nº 17, pp. 114, 116, 117, 119.
[45] L. Stone, "Retour au récit ou réflexions sur une Nouvelle Vieille Histoire", *Le Débat*, nº 4, 1980, pp. 122-123; E. Fox, E. Genovese, "La crisis política de la historia social. La lucha de clases como objeto y como sujeto", *Historia Social*, nº 1, 1988, p. 84.
[46] J. Le Goff, "Entrevista con Antoine Casanova, Octubre de 1967", *La Historia hoy*, p. 114.
[47] R. Chartier, *A história cultural entre prácticas e representaçôes*, pp. 14-15, 45.
[48] A. Burguière, "Annales (Ecole des)", *Dictionnaire des sciences historiques*, p. 49.
[49] Véase C. Barros, "El 'tournant critique' de 'Annales'", *Revista d'història medieval*, 2, 1991, pp. 193-197.
[50] Prólogo a la nueva edición (1988) de *La Nouvelle Histoire*, pp. 10, 12; con todo, en el primer número de *Annales* de 1989, correspondiente a los meses de enero y febrero, nada se dice aún de la anunciada encuesta, el número está dedicado preferentemente a la Revolución Francesa y comienza esa parte con un artículo de Furet y Halévi sobre 1789.
[51] A. Burguière, "Annales (Ecole des)", *Dictionnaire* ..., pp. 46-47.
[52] *Le phenomene "Nouvelle Histoire"* ..., pp. 10-14.
[53] *Ibid.*, pp. 317-320.
[54] J.-P. Poly, E. Boumazel, *El cambio feudal (siglos X al XII)*, Barcelona, 1983 (París, 1980), p. 19.

[55] G. Duby, *Historia social e ideologías de las sociedades* ..., pp. 10, 36-37.
[56] Véase la nota 10.
[57] J. Obelkevich, "Past and Present. Marxisme et histoire en Grande-Bretagne depuis la guerre", *Le Débat*, nº 17, 1981, pp. 93-97.
[58] J. Gil Pujol, *Recepción de la Escuela de Annales en la historia social anglosajona*, Madrid, 1983, pp. 27, 35.
[59] *Ibid.*, pp. 28-30.
[60] *Ibid.*, p. 19.
[61] *Ibid.*, p. 37.
[62] J. Obelkevich, *op. cit.*, pp. 106-111.
[63] *Ibid.*, p. 106.
[64] E. Fox, E. Genovese, "La crisis política de la historia social ...", p. 109.
[65] E. P. Thompson, *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1789-1832*, I, Barcelona, 1977, p. 13.
[66] E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, 1979, pp. 64-66; sobre el papel del sentimiento de agravio en el estallido de la revuelta popular, C. Barros, *Mentalidad justiciera de los irmandiños*, Madrid, 1990, pp. 31 ss.

[67] E. J. Hobsbwam, *Bandidos*, Barcelona, 1976; este tema ha sido desarrollado por la historiografía modernista catalana, M. Carrera Bonadona, "La história de les mentalitats a Catalunya", pp. 44-45.
[68] *Past and Present*, nº 14, 18, 19 y 20.
[69] G. Rude, *La multidud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*, Madrid, 1979, p. 245.
[70] G. Rude, *Revuelta popular y conciencia de clase*, Barcelona, 1981 (Londres, 1980), p. 33.
[71] C. Barros, *Mentalidade justiciera* ..., p. 31.
[72] R. Damton, *The great cat massacre and other episodes in french cultural history*, Nueva York, 1984.
[73] M. Carrera, *op. cit.*, p. 40.
[74] G. Lefebvre, *El gran pánico de 1789. La Revolución Francesa y los campesinos*, Barcelona, 1986.
[75] *Pour une Histoire à part entière*, París, 1962, pp. 820-828.
[76] J. Revel, "Gènesi i crisi de la noció de `mentalitats'", p. 10.
[77] Delumeau vuelve a estudiar la cuestión en 1978, desde un punto de vista más estructural, aunque también recoge la relación miedo-sedición, *La peur en Occident, XIV-XVIII siècles*, París, 1978, pp. 143-144.
[78] A. Soboul, *Los sans-culottes. Movimiento popular y gobierno revolucionario*, Madrid, 1987.
[79] *La mentalité révolutionnaire* ..., París, 1985, pp. 9 ss.
[80] M. Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, 1985, p. 8; "Entrevista con Michel Vovelle", *Ler História*, nº 8, 1986, p. 108.
[81] *La recherche historique en France depuis 1965*, p. 52; ejemplos recientes de estudios conjuntos de historia social y de historia de las mentalidades: J.-F. Soulet, *Les Pyrénées au XIX siècle. T. I, Organisation sociale et mentalités; t. II, Une société en dissidence, Toulouse*, 1988; D. Lejeune, *Les "alpinistes" en France a la fin du XIX et au début du XX siècle. Etude d'histoire sociale, étude de mentalité*, París 1988.
[82] "Génesi i crisi de la noció de `mentalitats'", p. 18.
[83] M. Bloch, *La sociedad feudal*, Madrid, 1986.
[84] J. Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1969.
[85] J. Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, 1983.
[86] *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Madrid, 1987.
[87] *Ordenes, estamentos y clases*, Madrid, 1978, pp. 108-149.
[88] G. Duby, *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, 1977, p. 8.
[89] *Hacer la Historia*, I, pp. 157-177.
[90] "Orientations des recherches historiques en France. 1950-1980", *Màle Moyen Age* ..., pp. 255-256; véase asimismo *Histoire sociale, sensibilites collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou* (1985), pp. 34-35.
[91] Tenemos una notable excepción, O. Niccoli, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di una immagine della società, Mandrou* (1985), pp. 34-35.
[92] *La légende des Camisards: une sensibilité au passé*, París, 1977.
[93] *Le Pain et le Cirque, sociologie historique d'un pluralisme politique*, París, 1976.
[94] Verbigracia, Lawrence Stone incluye entre las cuestiones históricas que apasionan al gran público: la movilidad social, la protesta popular y las esperanzas milenaristas, los conflictos sociales, "Retour au récit ou réflexions sur une Nouvelle Vielle Histoire", *Le Débat*, nº 4, 1980, p. 132.
[95] Sobre el papel de los conceptos en el progreso de la historia, P. Veyne, "La historia conceptualizante", *Hacer la Historia*, I, pp. 75-104.
[96] La historia de las mentalidades constituye menos una verdadera subdisciplina en el interior de la investigación histórica que un campo de interés y de sensibilidad relativamente vasto, quizás heterogenero, J. Revel, "Mentalités", *Dictionnaire de sciences historiques*, París, 1986, p. 450.
[97] J. Topolsky, *Metodología de la historia*, Madrid, 1982, p. 476.
[98] L. Febvre, "Histoire et psychologie" (1938), *Combats pour l'histoire*, París, 1965, pp. 107-220.
[99] G. Bouthoul, *Las mentalidades*, Barcelona, 1971, p. 30.
[100] J. Stoetzel, *Psicología social*, Alcoy, 1982, pp. 38-44.
[101] *Historia social e ideologías de las sociedades* ..., pp. 38-39.
[102] J. Seoane, "Panorama actual de la Psicología científica", *I Congreso de teoría y metodología de las ciencias*, I, Oviedo, 1982, pp. 417, 420, 421; R. E. Mayer, *El futuro de la psicología cognitiva*, Madrid, 1985, p. 18.
[103] Tratamos anteiormente el problema de la doble objetivización, tanto desde la posición del historiador-sujeto como del protagonista historico-sujeto, C. Barros, *Mentalidad y revuelta* .... pp. 1-35.
[104] "Las mentalidades, una historia ambigua", p. 84.

[105] *Tendences actuelles de l'histoire*, p. 112.
[106] H. Proshansky, B. Seidenberg, *Estudios básicos de psicología social*, Madrid, 1973, pp. 19-23.
[107] De acuerdo con nuestra experiencia en el estudio de las mentalidades históricas, siempre complejas, es preciso articular todos o parte de los cuatro procesos cognitivos, siguientes: pensamiento racional, sentimiento, imaginario e inconsciente, C. Barros, *Mentalidad y revuelta* ..., pp. 3-4.
[108] **Psicología cognitiva es el análisis científico de los procesos mentales y estructuras de memoria humanos** con el **fin de comprender la conducta humana,** R. E. Meyer, *El futuro de la psicología cognitiva*, p. 17.

ENTREVISTAS

Dra. Isabel Beceiro Pita
Centro de Estudios Históricos (C.S.I.C.)
Departamento de Historia Medieval
(**Madrid - España**)
(Por Ariel Guiance)

La doctora Isabel Beceiro Pita es investigadora del Departamento de Historia Medieval del Centro de Estudios Históricos (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) de Madrid. Especialista en historia social y cultural medieval española, es autora de numerosos trabajos -en gran parte publicados en prestigiosas revistas internacionales-. Entre sus últimas investigaciones se encuentra la obra *Parentesco, poder, mentalidad. La nobleza castellana en el siglo XV* (Madrid, 1990), de la que es coautora.

Por otra parte, ha sido directora del proyecto lusoespañol sobre "La frontera entre Castilla y Portugal en la Baja Edad Media". En la actualidad, continúa sus investigaciones sobre uno de sus temas privilegiados, la nobleza castellana bajomedieval.

-En los últimos tiempos, Usted ha desarrollado una serie de estudios sobre aspectos socio-culturales de la Edad Media española. ¿Qué particularidades ha visto en este campo de análisis que la han inclinado por él?

-Cuando comencé a elaborar mis primeros estudios sobre el tema -antes de la celebración del Coloquio de la Casa de Velázquez sobre el *Livre et lecture dans l'Espagne de l'Ancien Régime*, y de la publicación del artículo de M.C. Quintanilla Raso, sobre "La biblioteca del marqués de Priego (1518)"- me planté la necesidad de abordar un problema de la investigación historiográfica que hasta entonces apenas había sido considerado en España: la incorporación de las manifestaciones culturales de la Baja Edad Media a la historia social. En efecto, hasta entonces sólo habían sido tratadas, y de forma esporádica, por historiadores de la literatura y del arte, en unos trabajos eruditos que buscaban, en su mayor parte, explicar los afanes intelectuales de un personaje concreto. Mi objetivo por el contrario era, y sigue siendo, sobrepasar la lectura

de un texto concreto y dejar de situar la valoración estética de cada mención de los inventarios como criterio primordial, para buscar el horizonte cultural común a todo el grupo.

Estas investigaciones -por otra parte, tan difíciles de realizar- se encuentran inmersas dentro de esa tendencia general de la historiografía de nuestros días que consiste en la introducción de nuestros campos historiográficos en una visión interdisciplinar de acercamiento a otras ciencias, en este caso de la historia de la literatura.

El análisis de las bibliotecas bajomedievales -habría que considerar también la iconografía y, en general, las manifestaciones plásticas- me parece una vía adecuada para el conocimiento de la penetración y difusión de las obras de la patrística, el prehumanismo italiano y los escritos greco-latinos, la cosmovisión del mundo plasmada en libros geográficos, las nuevas corrientes de la religiosidad, y la consideración que recibía la ciencia y, dentro de ella, en Castilla, la procedente del mundo islámico. Al menos éstos son los principales interrogantes y centro de interés que a mí me han abierto este tipo de estudios.

-¿Cree Ud. que esta orientación (junto con otras) es resultado de la influencia de otras escuelas europeas -en especial, la francesa- o un producto autónomo de la tradición historiográfica española?

-Creo que esa orientación es resultado, fundamentalmente, de la influencia de la escuela francesa, tan profunda por otra parte, en todos los ámbitos de nuestra historiografía medieval. En este sentido, habría que señalar el artículo de A. Redondo sobre "La bibliotheque de don Francisco de Zúñiga y Guzmán Sotomayor, troisième duc de Béjar (1500?-1544)".

Sin embargo, considero que las orientaciones francesas más significativas no han sido aplicadas apenas aquí por los medievalistas. Se trata de las de G. Beaujouan sobre el libro estrictamente científico y las de autores como Ph. Berger sobre el libro y la lectura en una colectividad urbana. Sin duda, las causas residen, en el primer caso, en que esas obras han pasado objeto de estudio de especialistas en cada materia, destacando los de Historia de la Medicina. En el segundo, se tropieza con la grave limitación de la carencia de masa documental, salvo para la Corona de Aragón, donde ha realizado Carmen Battle una aproximación al tema en su artículo sobre Barcelona.

Los autores hispanos de las décadas anteriores a 1980 han sido utilizados más bien como soporte bibliográfico y de material de trabajo por la publicación de documentos que ofrecen en sus artículos. Contra lo que pudiera pensarse en principio, las aportaciones de Manuel Díaz y Díaz no han tenido continuidad, por su vertiente

codicológica y por estar centrados cronológicamente en la Alta y Plena Edad Media.

-Ya que estamos en esto, sabemos que hoy día se han puesto de moda una serie de corrientes de investigación, como la historia de las mentalidades -algunos ya dicen que ésta ya pasó de moda-, la historia de la cultura popular, la historia del imaginario, etc. ¿Cómo explica esta proliferación y qué futuro le encuentra a ellas?

-Considero que estas corrientes suponen, en principio, un rechazo a la orientación de la Historia basada casi exclusivamente en aspectos socio-económicos, que imperaba en el Occidente europeo hasta los años '50. Subyace en ellas una reacción contra la historiografía marxista en su vertiente grosera y economicista. Como es por todos conocido, estas nuevas tendencias arrancan de la escuela de los *Annales* y de su aproximación a la filosofía estructuralista, con ese planteamiento -que ya he mencionado anteriormente- de abrir nuevos campos historiográficos y de terminar con los compartimientos estancos entre las diversas ciencias sociales.

Estas corrientes han dado lugar a profundos avances dentro de la investigación. Me limitaré a señalar brevemente cuatro de ellos más ligados a mis propios intereses: la recuperación de la historia político institucional, a la luz de concepciones ideológico-filosóficas del poder; el análisis de los gestos rituales, con métodos tomados de la antropología y la etnología, y para ver en ellos la expresión de la forma en que se concebía la relación del hombre con la divinidad y la articulación social; el estudio de los relatos míticos -tradicionalmente relegados por su falta de rigor- que pasan a estudiarse como elementos de una mentalidad colectiva o de grupo; y, finalmente, las aportaciones sobre el parentesco y la vida cotidiana dentro de las concepciones de la antropología social, que liga estos temas al de su relación con los diversos sectores sociales y el de su papel en la esfera económica.

Veo, por tanto, mucho futuro a estas corrientes a condición de que el historiador acompañe la elaboración de sus trabajos de la suficiente reflexión teórica, sea consciente de los problemas conceptuales que encierran algunos términos -tales como la mentalidad, lo popular- se plantee una mínima formación en las ciencias sociales más ligadas a su trabajo, establezca previamente un análisis tipológico de las fuentes y de su utilidad para el objetivo trazado, y finalmente, no pierda nunca de vista la inserción del tema a estudiar en el conjunto de una sociedad concreta y de sus coordenadas espaciales y temporales correspondientes.

-Uno de sus temas específicos de investigación es el de las relaciones de parentesco (acaba de publicar un libro sobre dicho tema) en la nobleza medieval

castellana, en un contextos social e institucional. ¿Ha advertido un criterio que le permita diferenciar la realidad histórica española en este tema con respecto a la del resto de la Europa medieval?

-La Europa medieval es una realidad muy amplia y compleja y es imposible señalar criterios diferenciadores en toda ella, por lo que voy a centrarme en aquellos ámbitos más tratados en los estudios sobre el parentesco y la nobleza.

Uno de los criterios sería el de las propias características y evolución de la nobleza castellana. Como consecuencia de la invasión musulmana y de la descomposición de la aristocracia goda, no existe en los nacientes reinos castellano-leoneses un concepto claro de nobleza en el siglo X y sólo empieza a insinuarse tímidamente en el XI. En consecuencia, la cristalización de las estructuras de linaje es mucho más tardía que en las familias nobles del norte de Francia y Flandes, estudiadas por G. Duby.

En consonancia con lo anterior, no existe en el reino castellano una sociedad feudal ni unos principados en el estricto sentido del término, En consecuencia, la casa noble no se estructura completamente hasta los siglos XIV y XV y está mucho menos estratificada que en algunos principados franceses, como el de Borgoña o Bretaña. Y, en general, tampoco se da un sentido tan fuerte al parentesco agnático y dinástico.

Pero, por otra parte, y pese a algunos intentos de los reyes en ese sentido, no existe la centralización del poder que se dio en Inglaterra. Si los dos paises tienen en común sobre todo hasta mediados del siglo XIV, la importancia del elemento guerrero y, por lo tanto, de las clientelas, en Castilla, los dominios bajomedievales son más compactos, extensos, y engloban importantes villas. Por tanto, la relación del señor con estas clientelas vasalláticas es mucho más intensa dentro del parentesco artificial.

El tercer elemento a destacar es el ordenamiento jurídico. Castilla se rige por el derecho visigodo y éste impone el reparto de la herencia a todos sus descendientes. En este sentido, ofrece ciertas similitudes con algunas regiones del sur de Francia. De cualquier manera, favorece la pervivencia de los elementos bilaterales al lado de los cognáticos.

Al mismo tiempo, a partir de la segunda mitad del siglo XIV se consolida la institución del mayorazgo. Esto impide la fragmentación del señorío en fracciones prácticamente iguales y no obliga a la necesidad de continuos matrimonios endógamos, como ocurría en el reino de Nápoles entre los siglos XV, tal y como ha visto G. Delile.

-Siguiendo con ello, ¿qué opinión le merecen la categoría de seudoparentesco o parentesco artificial, tan utilizada hoy día?

-Me parece absolutamente fundamental para explicar la interiorización de las

relaciones sociales de la Europa medieval.

En el seno de la nobleza se establece fundamentalmente a dos niveles: unas relaciones paterno-filiales entre el señor, sus sirvientes y "criados" en el sentido etimológico del término y un círculo más amplio de vasallos; por otra parte, unas relaciones de fraternidad entre los señores integrantes de una confederación y, en otro plano, los vasallos y parientes incluidos en ella. Estas consideraciones presiden mi estudio y, dentro de la Edad Moderna, el de las relaciones en el seno de la casa noble, de Ignacio de Atienza, aunque aquí ya no intervengan los aspectos político-militares. Guarda ciertas similitudes con las luchas de bandos urbanos, estudiadas para Córdoba, por M. C. Quintanilla Raso, y, para Florencia, por C. Klapisch-Züber.

Con todo, hay varios aspectos que necesitarían una mayor matización y sobre los que me gustaría volver en investigaciones posteriores: ¿Entran por igual en este parentesco aquellos vasallo que no son "criados" y cuyas familias no han tenido una vinculación anterior con el señor? ¿Habría que establecer dos gradaciones diferentes según la vinculación personal de cada individuo? y, sobre todo, ¿en qué medida se puede ampliar este parentesco artificial a las comunidades monásticas bajo patronato nobiliar?, o bien ¿habría que encuadrar solamente en él a determinados abades?

Considero que sólo a través de más estudios concretos y parciales se puede dar respuesta adecuada a estas preguntas.

-Por último, ¿qué diferencia encuentra hoy entre los conceptos de nobleza, aristocracia y caballería, que han dado lugar a tantas polémicas?

-Efectivamente, a veces se ha establecido la distinción entre la nobleza y aristocracia, basándose en la posesión de derechos jurídicos por la primera, que faltan en la segunda, y así, dentro de la Edad Media se ha hablado de la aristocracia primitiva dentro de algunos pueblos alto-medievales. Otras veces se han empleado los dos términos como sinónimos, y así se hace en la obra colectiva *L'Etat et les aristocraties*, dirigida por Ph. Contamine.

Ahora bien, dado que en la época usual de mis estudios, la Baja Edad Media no existe aristocracia sin privilegios, y, por otra parte, considero operativo establecer una distinción entre los sectores nobilarios, utilizo nobleza para designar a todo el conjunto y aristocracia para su capa superior.

Los términos de caballería o caballero me plantean más problemas, ya que pueden tener una acepción social o bien designar un conjunto de valores y formas de vida, de acuerdo con la visión de la época, que sigue M. Keen en *La caballería*.

Puesto que los simples caballeros pertenecen usualmente a la pequeña y media nobleza, utilizo, en general, caballero y caballería en este sentido. Solamente los utilizo

en la otra acepción cuando hago mención expresa del sistema de valores que implicaba para los contemporáneos, independientemente de su escala nobiliar.

Dr. José Angel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre
Universidad de Cantabria
(**Santander - España**)
(*Por Ariel Guiance*)

Doctorado en Historia en la Universidad de Valladolid, el profesor García de Cortázar es catedrático de Historia Medieval en la Universidad de Cantabria desde 1978 (habiendo ocupado el mismo cargo en la Universidad de Santiago de Compostela entre 1974 y dicha fecha).

Especialista en historia rural, inició sus investiga-ciones con un trabajo sobre el dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (publicado en Salamanca en 1969), para luego orientarse al tema de la organización social del espacio. Fruto de esta labor fueron sus conocidos libros *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV* (donde actuó como coordinador general y coautor del mismo) y *La sociedad rural en la España medieval.*

Por otro lado, ha elaborado significativas síntesis de historia medieval (tanto española como europea), entre las que deben citarse su *Historia general de la Alta Edad Media* y *La época medieval* (tomo II de la *Historia de España*, de editorial Alianza).

En el presente, está realizando una nueva versión de su obra sobre el período altomedieval -a ser publicada por editorial Océano- y completando su investigación sobre la organización social del espacio en La Rioja en los siglos X y XI.

-En varios de sus libros, Ud. ha planteado la relación entre las condiciones sociales de existencia de la población medieval española (especialmente, la rural) y los recursos económicos que la sustentaban. A propósito de ello, a su juicio, ¿cuáles fueron los factores que, a lo largo de la Edad Media, condicionaron la evolución de la vida de ese sector de la población?

-Una respuesta fácil a su pregunta consistiría en enumerar el conjunto de factores interrelacionados que condicionan la vida de esas comunidades rurales. Desde la demografía a las exigencias de los señores, pasando por las capacidades técnicas y no olvidando los rasgos de la mentalidad del campesinado. Y la respuesta no se podría tachar de inexacta. Ahora bien, el tono de la pregunta parece demandar una respuesta que, justamente, valore cada uno de esos factores, y, a la postre, establezca, dentro de ellos, una jerarquía de condicionantes. Y esto me parece más complicado. Quizá porque me

gustaría evitar la fácil tentación de decir que **todo** se debió a las fluctuaciones climáticas; o que **todo** se debió a la evolución de los efectivos demográficos; o que **todo** se debió a los movimientos experimentados por el monto de los recursos; o que **todo** se debió a las exigencias señoriales; o a las posibilidades, menores o mayores, del campesinado de acceder a una ciudad o, simplemente, a un mercado en el que intercambiar sus productos.

A escala muy general, y a hilo de hipótesis generales que nos brinda la historiografía europea, pensamos que ese conjunto de factores se tradujeron en estímulos a una evolución que, partiendo de la base de un campesinado libre en los siglos IX y X, va entrando en dependencia de los señores desde el año 1000, aproximadamente. Y ve cristalizada esta dependencia en los ciento veinte años siguientes. A partir de esas premisas, las vicisitudes de los campesinos parecen ligadas a las de los señores. Estos tratarán de acomodar sus exigencias de manera que, en su ejercicio, absorban los excedentes generados por los campesinos. A la vez, crearán un imaginario, que dé respuesta a la necesidad de la sociedad de conocer cómo está organizado el mundo del más acá y el mundo del más allá. Un imaginario que, por supuesto, asegure un papel predominante en el más acá a los señores. Y consuele a los dependientes con la seguridad de que, en el más allá, otra vara de medir podrá hacerles justicia.

Pero todas y cada una de estas premisas, tesis o hipótesis, según los casos, ¿cómo recogen la particular vivencia del campesino gallego, vasco, catalán, castellano, extremeño, andaluz, durante la Edad Media? Está claro que sólo análisis a escala mucho menor, de región o comarca, nos permitirá conocer con exactitud cuál es la respuesta concreta a la pregunta formulada. El distinto peso que, por ejemplo, la ganadería o el comercio o, incluso, a fines de la Edad Media, las ferrerías o la explotación de los montes pueden tener en cada región introduce enormes variaciones. O lo mismo podemos decir de los diferentes sistemas de tenencia de la tierra y aún de las formas dominantes de transmisión patrimonial. En resumidas cuentas, podemos aceptar, a efectos de instrumento de análisis que permita penetrar la realidad, la dicotomía que venimos manejando hace unos años de "señores" y "campesinos". Pero, por su propia esencia, tal instrumento no nos dirá nunca quién y cómo se es señor y quién y cómo se es campesino en un espacio concreto, en un tiempo concreto. Eso es, justamente, lo que debemos averiguar en el curso de nuestra investigación específica. Y, a través de ella, alcanzar convicciones sobre el despliegue de los distintos factores desgranados.

-Su respuesta me sugiere, inmediatamente, dos series de reflexiones. Una de carácter conceptual o teórico. Otra de carácter metodológico. Empezando por la primera, podría preguntarle si, dada la diferenciación regional, que parece una particularidad de la historia medieval española, ¿resulta válido formular una teoría de

desarrollo histórico (en este caso, medieval) que trate de agrupar toda la Península Ibérica en un único esquema?

-La respuesta es muy sencilla: depende del nivel de generalidad del esquema. Pero lo mismo se podría responder si la pregunta se refiriera al conjunto de Europa. En definitiva, la historia, en los siglos V a XV, se caracteriza precisamente por un nivel aparentemente alto de diferenciación regional. Lo que sucede es que la tarea del historiador es, justamente, buscar la especificidad de lo aparentemente general y la generalidad de lo aparentemente diferenciado. Asumir como reto permanente esa dialéctica y tener capacidad para proyectarla a través del tiempo es, en buena parte, lo que diferencia el oficio de historiador respecto al de los cultivadores de otras Ciencias Sociales. En consecuencia, creo positivamente que podemos engarzar la realidad histórica de la España medieval en un único esquema si este esquema hunde sus bases en: débil nivel demográfico, escaso desarrollo técnico, jerarquía social que sintetiza factores de fortuna, de diferenciación de base jurídica y de sanción ideológica y que se traduce, en última instancia, en un reparto de cuotas de poder en virtud del cual un grupo minoritario disfruta de unas dosis de participación en los renglones de lo que hoy llamaríamos soberanía, al repartirse competencias judiciales y fiscales y disponer de fuerza militar a título particular. En definitiva, éstos parecen rasgos a la postre, más decisivos en el desarrollo de la globalidad de la sociedad hispánica medieval que otros rasgos que subrayan los hechos diferenciales. De un historiador, con todo, insisto en la idea, se espera que sea capaz de dar cuenta de unos y otros.

-La reflexión de carácter metodológico a que me refería como sugerida por su respuesta a mi primera pregunta la intentaría formular de la manera siguiente: La historiografía actual presenta como uno de sus logros más característicos el hecho de que la elaboración histórica se basa en una "interrelación" entre las distintas disciplinas. En su caso personal, está claro que su penúltima síntesis, la relativa a la ***Organización social del espacio en la España medieval****, trató de resaltar las vinculaciones entre Historia y Geografía social. Basándose, por tanto, en su experiencia personal, ¿qué otras materias le parece que pueden ser relacionadas en el quehacer histórico? Dicho en una perspectiva más amplia, ¿cree en una "interdisciplinariedad total" en la forma sugerida por la escuela francesa?*

-Decía el Catecismo que aprendíamos de memoria en nuestra infancia que "fe es: creer lo que no vimos, porque Dios lo ha revelado". Mi opinión sobre la interdisciplinariedad está, en ese sentido, llena de fe. No sabría decir si, también, de esperanza. Veo más frecuentemente casos de multidiscipli-nariedad individual que de

interdisciplinariedad colectiva. El voluntarismo y la capacidad intelectual de ciertos investigadores les lleva a utilizar informaciones y, a veces, métodos o técnicas que proceden de otras disciplinas. Y ese uso trae como consecuencia enriquecedoras iluminaciones de espacios fronterizos entre distintas disciplinas o entre distintos niveles de los comportamientos humanos. Y no me refiero sólo a ejercicios que incluyen una buena dosis de sugestión puramente estática, para juzgar los cuales no hay instrumentos de medición de la verosimilitud de sus asertos, sino a trabajos que ofrecen sugerencia intelectual, capacidad predictiva; en definitiva, fuerza de convicción interpretadora. En cambio, estamos por ver ensayos de interdisciplinariedad colectiva: un grupo de profesionales formados en distintas disciplinas que ponen en común sus contribuciones -desde la Patología a la Codicología, desde la Antroponimia a la Arquitectura, desde la Tecnología a las representaciones mentales de la sociedad- a la búsqueda de una interpretación más global y rica de la realidad histórica. Aún conformándonos con la primera modalidad, la Historia se enriquecería notablemente. La cantidad de luz que puede llegar desde perspectivas distintas sobre una misma información es de tal calibre que sería suficiente para progresar. Ahora bien, nuestros experimentos, y me refiero, en este caso, a los realizados por la historiografía española de tema medieval, suelen ser más modestos. En líneas generales, no es difícil seguir una secuencia, en los trabajos más ricos, que evidencia cómo se han abandonado los contactos con la Geografía para sustituirlos por otros con la Sociología y, más recientemente, con el Derecho, en una versión, por supuesto, muy lejana a la antigua historia de las instituciones. De hecho, le preocupa mucho menos ésta que los fenómenos de "poder". Pero sospecho que cualquiera de sus autores suscribiría conmigo la idea de que, de momento, la interdisciplinariedad es un problema de fe y, como mínimo, de esperanza.

-En su última respuesta, se ha referido Ud. a las "representaciones mentales" de la sociedad como una de las contribuciones que cabría hacer o se hacen al acervo común del conocimiento histórico. En ese mismo orden de cosas, me gustaría preguntarle ¿qué opinión le merecen algunas tendencias de análisis aparecidas en España, como lo hicieron antes en otros países, singularmente en Francia, que se han volcado al estudio de los marcos mentales e ideológicos de la sociedad medieval?

-Para empezar, me parece que hay que decir que conviene no exagerar al respecto. Del número de títulos de investigaciones medievales, en sus variados formatos, libros, artículos, ponencias, comunicaciones, sólo una minoría muy reducida puede incluirse dentro de ese capítulo de preocupaciones. Bien es verdad, también, que a todos los medievalistas hispanos nos seduce un poco la idea de poseer la sensibilidad de Huizinga, la profundidad de Gurevith, el olfato y la pluma de Duby o la amplitud de horizontes

antropológicos de Le Goff. Ello quiere decir que, en definitiva, nos sumamos al "tempo antropológico" que parece caracterizar la etapa historiográfica que vivimos. Pero, a propósito de tal "tempo", conviene no olvidar, al menos, dos cosas. Primera, que, todavía, no nos hemos puesto de acuerdo sobre si, por "historia de las mentalidades", vamos a entender un campo específico de conocimientos referente a actividades de los hombres, como cuando decimos "historia económica" o "historia institucional" o, si se trata, más bien, de una forma que se pretende más sutil de captación de los comportamientos humanos en todas las actividades (desde el despliegue de la sexualidad al ejercicio de la guerra). Una forma que reconoce una globalidad en los comportamientos de los individuos de una determinada época. En definitiva, por poner un ejemplo, la forma que permitió adivinar la importancia que la obligación de regalar y devolver el regalo acrecentado, pudo tener en el desarrollo de una actividad de contenido económico que, hasta ese momento, llamábamos comercio y a la que no considerábamos en su justo valor social, antropológico, como exigencia inherente a los ritos y circuitos de un don ceremonial.

La segunda cuestión que me parece relevante destacar es que, conocida la formación de los medievalistas españoles, resulta difícil esperar grandes logros en el ámbito de la "historia de las mentalidades". Esta exige un conocimiento muy preciso y combinado de disciplinas como Lexicografía, Codicología, el propio Latín, Filosofía, Teología, Antropología, Psicología, Iconología, materias que no figuran, a título institucional, en el "curriculum" de los investigadores en temas de Historia Medieval. En esas circunstancias, es posible que la acomodación de modelos elaborados por historiografías más avanzadas que la española sirva como cañamazo de una construcción histórica sobre fuentes hispanas. Pero, entonces, habría que preguntarse si tales fuentes son susceptibles de ese tratamiento o resultan insuficientes, por su número o su calidad. El empeño, a veces, patético, por obtener respuestas que se enmarcan en la moda de la "historia de las mentalidades" no pasa, muchas veces, de un mimetismo cuyas conclusiones resultan banales. Y por si no hubiera quedado claro antes, ¡¡a mí también me gustaría escribir bellos libros que trataran de las mentalidades medievales!!

-Comparto este último deseo, aunque soy menos pesimista que Ud. sobre el desarrollo de las investigaciones en el campo de la historia de las mentalidades. Al menos, se bien visible, también en la historiografía española, una ampliación del ámbito de preocupaciones hacia temas antes apenas tratados o no tratados en absoluto: las edades de la vida, la mujer, la muerte, la pobreza, lo imaginario, las creencias... Y ello parece, a todas luces, un enriquecimiento de nuestra perspectiva histórica. Pero no vale la pena entrar ahora en ello, porque creo que estaremos de acuerdo. En cambio, sí me parece pertinente, para terminar, hacer la observación de que, hasta el presente, en el

curso de esta entrevista, Ud. no ha pronunciado las palabras "feudalismo", "feudal", lo que, tratándose de la sociedad medieval, resulta un tanto extraño. Máxime cuando, vista desde fuera, la historiografía española retoma permanentemente la polémica en torno al feudalismo; ahora, por ejemplo, como opuesto a feudalidad. A este respecto, ¿qué opina sobre el caso? Y, en la misma línea de intereses, ¿cree que existe una feudalidad (o un feudalismo) típicamente ibérico?

-Si me dejara hacer uso de los diez años que pasé en Galicia, como catedrático en la Universidad de Santiago de Compostela, le respondería: Y Ud., ¿qué opina?; o, más concretamente, ¿qué entiende por feudalismo? Sería un buen comienzo para facilitar mi respuesta. En cuanto a "feudal", para facilitar la suya, podía preguntarle, como hacía Cinzio Violante, ¿es un modo de ser de la sociedad y de la economía o, más bien, consideramos que la sociedad y la economía de una determinada época son feudales en cuanto que la época es considerada feudal por sus instituciones? Y así podríamos seguir. Porque, en la práctica, sólo estamos bastante seguros acerca de dos hechos. Uno, los tres usos posibles del sustantivo "feudalismo"; abreviando, diríamos: institucional, social, modo de producción. Ganshof, Marc Bloch, materialismo histórico. Pero nos consta que Ganshof jamás pensó que toda la globalidad de la sociedad medieval acabara en el sustantivo feudalismo, tal como él lo definía. Había todo un amplio sector de esa globalidad que sólo se comprendía en términos de régimen señorial. Conviene recordar cosas tan elementales, como ya hizo García de Valdeavellano en 1978, porque ayuda a comprender que lo que Ud. ha denominado polémica sobre el feudalismo, tiene, en el caso de la historiografía medieval hispana, todos los rasgos de ser, más bien, un deliberado diálogo de sordos. O, lo que es lo mismo, dos monólogos.

Y el segundo hecho de que estamos bastante seguros es que todos los medievalistas hispanos están convencidos de que la sociedad medieval sólo es interpretable en términos de una globalidad dentro de la cual se interrelacionan instituciones, desarrollo de las fuerzas productivas y ejercicio del poder, incluyendo dentro de éste tanto la riqueza como capacidades de dominación simbólica. Otra cosa muy distinta es que: a) todos los medievalistas estén dispuestos a poner los mismos nombres a las mismas cosas; y b) todos los medievalistas sean capaces de desentrañar con igual finura interpretativa los complejos procesos de la sociedad medieval. Lo que, a este respecto, sucede, a veces, es que el simple uso de un determinado vocabulario es saludado como la única posibilidad de redención, esto es, de intelección correcta de la realidad histórica. Ignorando, en ocasiones, que, de lo que se trata es, justamente, de demostrar en la práctica cuál es la validez respectiva de los distintos conceptos y los diversos instrumentos de análisis: cuáles de ellos permiten llegar más hondo en la captación de la profunda realidad de las cosas. Pero, para ello, hay que elaborar investigaciones concretas en espacios concretos y en tiempos concretos. Al cabo de ellas, estaremos en condiciones de responder a su

última pregunta (¿existe una feudalidad o un feudalismo típicamente ibérico?). Hasta ese momento, sospecho que si no somos exigentes con nosotros mismos estaremos simplemente intercambiando etiquetas. Y si se trata de intercambiar etiquetas, en este caso, con Ud., me gustaría saber si, cualquiera que sea dicha etiqueta, el producto que me ofrece es el mismo que le ofrezco o no. Por ello, en lugar de multiplicar el empleo de los vocablos "feudalismo", "feudal", que pueden remitir a modelos simplificados y a abstracciones, cualquiera que sea su filiación y cualquiera que sea mi aceptación de los mismos, me parece más operativo -y, por ello, prefiero- tratar de averiguar los rasgos de la sociedad que, en cada caso, tengo en mi campo de observación.

NOTAS CRITICAS

ALLMAND, Christopher, **La Guerra de los Cien Años - Inglaterra y Francia en guerra c.1300-c.1450**, Barcelona, Crítica, 1990 (288 pp).

En la Introducción de esta obra, el autor advierte que estudiar esta guerra desde un punto de vista político, militar o diplomático no tiene sentido, pues ya fue hecho por E. Perroy en 1951. Según Allmand, ese trabajo aún no ha sido superado como estudio descriptivo de este conflicto -al menos para los lectores de habla inglesa-.

En ese mismo prefacio, el autor habla de la influencia de la escuela de *Annales*, que pesó sobre su decisión de estructurar su libro alrededor de temas, es decir, situar la guerra en el contexto social, económico y cultural, esto es, entender la guerra como parte de la historia total. Menciona después a autores como Pierri, Hewitt y Contamine, que superaron el plano meramente descriptivo y ahondaron en otros aspectos del conflicto. Allmand intenta analizar en qué forma influyó la Guerra de los cien años en el desarrollo y en los cambios producidos en dos de las sociedades más importantes de Europa -la de Francia e Inglaterra- durante un período de 150 años. Gran parte de su investigación procede de documentos franceses, en tanto la bibliografía es mayoritariamente inglesa. También trata de comparar y contrastar los efectos de la guerra en Inglaterra y en Francia, entendiendo que ese enfoque puede servir para la futura reflexión de los investigadores que aborden este tema. Sin embargo, aclara que una gran problema para ellos es la poca cantidad y claridad de las fuentes, a excepción de los registros financieros, tanto franceses como ingleses.

Sostiene Allmand que no hay que registrar sólo lo sucedido en la guerra sino estudiar el contexto mundial en que se libró el prolongado conflicto, a través de los que participaron en ella -tanto combatientes como no combatientes-, según lo hiciera J.F. Verbruggen en "The art of warfare in Western Europe during the Middle Ages from the eight century to 1340".

La obra comprende los siguientes capítulos:

1) **Las causas y el desarrollo de la Guerra de los Cien Años**: ubica a la guerra dentro del fatalismo medieval (Plan Divino) y se señalan como causas de este conflicto la ruptura del orden histórico feudal y su gradual sustitución por un conjunto de naciones, cada vez más conscientes de sus características propias. Allmand también pone de manifiesto el problema de la fidelidad del rey inglés respecto del rey francés como vasallo y de los problemas jurisdiccionales de los organismos de justicia ingleses en suelo

francés. Luego describe los principales períodos de la guerra mencionando los hechos más importantes de cada uno, pero siempre estudiados desde una y otra vertiente, centrando su atención por igual a lo político, lo social y lo económico.

2) **Posturas ante la guerra**: plantea primero la postura cristiana frente a la guerra (San Agustín, Raimundo de Peñafort y Tomás de Aquino) para luego desarrollar la justificación que elaborara cada contendiente: en el caso francés, la lucha contra un vasallo rebelde, en una guerra de defensa nacional frente al invasor del territorio; del lado inglés, el intento de hacer valer las legítimas pretensiones al trono. El autor destaca que, de acuerdo a la mentalidad de la época, el resultado de cada batalla mostraba la acción divina haciendo justicia. También desarrolla el tema de la situación privilegiada del caballero en virtud de la guerra.

3) **La conducción de la guerra**: se trata aquí el tema del liderazgo bélico, la importancia de la diplomacia, las tácticas y el grave problema de los *routiers* o mercenarios, particularmente en tiempos de paz. El autor se refiere, por último, a las fortificaciones, a la aparición de la artillería y a los objetivos y fuerzas navales. Con respecto a este último punto, Allmand sostiene que la guerra en el mar, durante este conflicto, aún no ha sido debidamente estudiada.

4) **Las instituciones de la guerra**: el autor desarrolla en forma detallada el problema y la evolución del reclutamiento, aprovisionamiento, impuestos e instituciones fiscales así como también la diplomacia.

5) **La guerra, los movimientos sociales y el cambio**: por un lado, se habla de la guerra y la consiguiente reducción del comercio y, por otro, de las posibilidades de enriquecimiento durante el conflicto por parte de los nobles. En especial, analiza casos únicos de promoción social, como el de Du Guesclin y el de Hawkwood, que debieron su ascenso a cualidades estratégicas y bélicas.

6) **La guerra, el pueblo y la nación**: se describen aquí los principales discursos de la época, utilizados para justificar la guerra, sobre todo con miras a que ésta fuera aceptada por el pueblo: sermones religiosos, poesía y canciones juglarescas. Desarrolla luego aquellos elementos que, a su juicio, favorecieron la creación de la nación francesa: la monarquía, la historia y la guerra.

7) **La guerra y la literatura**: se mencionan en este capítulo los autores medievales, tanto franceses como ingleses, y sus distintas posturas frente a la guerra, desarrollando, en particular, el tema del abuso de los soldados sobre los no combatientes, así como la literatura didáctica que invitaba a la acción en defensa del bien común.

Finalmente, en las conclusiones Allmand analiza los resultados positivos de la guerra (ejército e impuestos permanentes en Francia, así como la ampliación de los canales comerciales y el enriquecimiento de los nobles) y también los negativos (gran lujo y despilfarro en la corte francesa con lo recaudado).

El libro incluye amplio material gráfico -árboles genealógicos, mapas, cronologías- y abundante bibliografía.

Por último, cabe destacar que su lectura es muy amena (muy buena traducción al castellano) y la perspectiva del autor es realmente interesante, dado que siempre trata de ubicarse en la mente y en los problemas de los hombres que protagonizaron y sufrieron el conflicto.

Javier M. Paysás

BARROS, Carlos, **Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV**, Madrid, Siglo XXI, 1990 (298 pp.).

En los últimos años la producción historiográfica española se ha volcado progresivamente a la historia de las mentalidades. Ejemplo de esta corriente es la obra hoy comentada que analiza desde *lo mental* un determinado conflicto social: la revuelta de los irmandiños en la Galicia del siglo XV -1467-.

Destacamos lo acertado de abordar la problemática desde esta particular metodología -no hay otro antecedente en el caso irmandiño- ya que nos permite vislumbrar la carga subjetiva de los protagonistas de aquel acontecimiento.

Al centrar el estudio en los *resortes mentales* que provocaron la insurrección del común contra las fortalezas señoriales, se hace necesario adoptar el punto de vista abajo-arriba para "situarnos en el lugar mental de las clases subalternas de la Galicia del siglo XV". Siendo la *mentalidad justiciera* el meollo de la cuestión es indudable que el concepto 'justicia' juega como móvil mental directamente relacionado con otros elementos de la psicología colectiva (monarquismo popular, conciencia antiseñorial y "antifortaleza" entre otros). Cabe destacar que esta *justicia* no se refiere, según el autor, a una demanda para modificar la estructura socio-económica (requerimiento típico de la Edad Moderna) sino a algo más simple: los de abajo buscan protección y seguridad tanto personal como de sus bienes -medios de vida-.

En connivencia con lo hasta aquí planteado la elección de fuentes requiere cierta rigurosidad. Acertada ha sido la preferencia de Barros por la documentación notarial y judicial -pleito Tabera-Fonseca, querellas presentadas al Concejo de Orense, documentos de la Hermandad y del reino de Galicia- que le permitieron no sólo aproximarse a las gentes del común sino también realizar un tratamiento cuantitativo al que nos referiremos más adelante.

En el desarrollo de su estudio el autor se concentra en primera instancia en la formación de esa mentalidad justiciera de revuelta. Buscando una respuesta a la génesis de la misma nos brinda una imagen -a grandes rasgos- de la justicia real y señorial de los siglos XII al XIV.

Sus características más significativas son la fuerte señorialización de la justicia de esos siglos, al igual que la presencia del ideal popular del rey justiciero (idea fortificada por la ausencia de los reyes de Castilla en Galicia, quienes en pocas ocasiones acudieron allí). Ya a fines del siglo XIV esta imagen real estaba casi desvanecida -era un lejano ideal- y, por otro lado, con la nueva nobleza trastamarista y la consiguiente señorialización comenzó una época de agravios y abusos en detrimento de los vasallos -usurpación de tierras, robos, rescates- que malograron sus condiciones de vida. Se estaba en los umbrales de un cambio mental, el señor no era ya garantía de justicia y protección.

En segunda instancia, Barros nos brinda un análisis del proceso de mentalización y acción popular que llevó a la coyuntura de 1467. Nos presenta una grave situación a causa de los frecuentes delitos cometidos desde las fortalezas y palacios del señor.

Los antecedentes mentales de 1467 deben hallarse en revueltas previas -1455, 1458- para así mostrar su evolución e inferir el *mental colectivo* que a veces no se encuentra tan patente en la documentación de que se dispone para esos años.

Es por ello que se analiza pormenorizadamente la revuelta de Orense de 1455 y se establecen cuatro fases sucesivas de acuerdo con las variaciones de sensibilidad de los protagonistas. Se describe una situación expectante pero de creciente enrarecimiento de la atmósfera mental.

Comenzando con una querella concejo versus obispo por quebrantamiento de foros y libertades de la ciudad -aún no se entreveía una actitud antiseñorial- y siguiendo con ataques a las casas del común desde el palacio del señor, se desemboca en un levantamiento popular en armas espontáneo que toma por la fuerza la residencia del obispo. La fase de acumulación de agravios había llegado a su punto álgido cuando, luego de haber cometido numerosos asaltos, hubo muertes entre los populares. La expectación se convirtió en acción; era inadmisible para la mentalidad del común -visto desde su subjetividad- soportar esa *malfetria*. Confluyen en 1455 tres elementos -que también aparecerán en 1467-: justicia, fortalezas y señores. Circunscripta a Orense, la revuelta local se desarrolló en la ciudad, sin participación del campo. Ya hay fuerte presencia del sentimiento antiseñorial y "antifortaleza".

Para explicar la coyuntura de 1467 se hizo una división del proceso en tres fases, sustentando la cronología en la documentación de la hermandad conocida actualmente: 1) Fase previa de acumulación de agravios; *circa* 1450-1467; 2) Fase de constitución de la *Santa Irmandade*, desde 1465, especialmente marzo de 1467, y 3) Fase de derrocamiento de las fortalezas: abril de 1467 a marzo de 1468.

En 1455 no se acabó con la injusticia señorial. La reiteración de robos, muertes, rescates en los años subsiguientes y la impunidad frente a los mismos desembocarían en la revuelta popular. Era más que evidente que el señor ya no era fuente de justicia sino un malhechor que desde 1458 había ampliado su radio de acción: los agravios se cometerían con más frecuencia en el ámbito rural -fortalezas rurales- desplazando a un segundo lugar al urbano. Indudablemente se creó una fuerte corriente de solidaridad entre las gentes del campo y la ciudad ante el enemigo común.

Es de notar que la sola acumulación de agravios -tan presente en la memoria colectiva- no provocó el estallido popular. Era condición necesaria mas no suficiente ¿Qué elementos fueron los detonantes? ¿Cómo se trocó la mentalidad justiciera en una de revuelta? (segunda fase). Factores decisivos fueron la *organización de la Santa Hermandad* en Galicia -las primeras noticias son de 1455 pero su accionar (asambleas, convocatorias, juras en las ciudades) se hace patente en 1467- y la *autoimagen de*

confianza: "la convicción de que la hermandad podía más que los caballeros". Estamos muy cerca del paso de la resignación a la acción.

Se había ido creando un clima propicio para la revuelta. El mismo monarca impulsó la creación de la Hermandad -reflotando la vieja idea de rey justiciero-, en la que participó una amplia base social; los jefes urbanos de la *irmandade*, conocedores de los vaivenes políticos decidirían el momento exacto del estallido. Sin embargo, fue el componente rural -más castigado- el más desbordado ante la organización de la Hermandad; ésta se había materializado como el canal de expresión de sus reclamos y reivindicaciones. El gran mérito de la *irmandade* fue el de haber sido el órgano coordinador y organizador que facilitó la decisión colectiva.

La radicalización del movimiento irmandiño en la primavera de 1467 -gestado en el mundo rural- fue provocada por la clara conciencia colectiva del peso de los agravios y rentas señoriales. Este estado -paso a la última fase- llevó a la determinación de cortar de raíz la fuente de donde provenían todos los males: derrocamiento de las fortalezas.

Restaría por analizar la contraofensiva señorial a partir de 1468 pero esto no está dentro del objetivo del estudio de Barros.

No podemos dejar de mencionar algunas diferencias fundamentales entre los levantamientos de 1455 y 1467. Si bien en parte pueden inferirse de la lectura de los párrafos anteriores -localismo de 1455 y totalidad del reino de Galicia en 1467- para 1467 encontramos que en el deseo de imponer justicia y hacerla cumplir hubo dos elementos que justificaron la revuelta. Por un lado, que lo hecho por la hermandad era para cumplir el *servicio de Dios* (relacionado con el providencialismo y milenarismo) y, por otro, que el mismo accionar se debía al *mandato del rey* y *por su servicio*. Dos ideas claves en 1467 a que apenas hacen referencia los documentos de 1455.

Se encuentra en la segunda parte de la obra un análisis cuantitativo del tipo de delitos más frecuentes y de sus víctimas. Esto permite comprender la relación causal agravios/levantamiento y mentalidad justiciera/mentalidad de revuelta, amén de extraer valiosas conclusiones.

Sólo a modo de ejemplo mencionamos los delitos más comunes: el *robo* (tomar bienes y animales, saltear caminos, etc.) y *daños a las personas* (tormentos, violaciones, rescates). "Los robos señoriales...se vuelven pronto inaceptables, por sí mismos y por el sentimiento de agravio originado por reacción contra los delitos personales de origen señorial... He ahí el punto de fusión de las mentalidades justiciera y antiseñorial -y antifortalezas-, fusión que da paso a la mentalidad *irmandiña* de revuelta".

Respecto a las conclusiones más valiosas que nos brinda el estudio cuantitativo destacamos: 1) la mayoría de los delitos ocurren en el ámbito rural -descampados, fortalezas rurales, caminos-; 2) los sectores más agredidos son campesinos y vecinos de aldeas, caminantes; 3) las fortalezas -centros de donde provienen los males- están ubicadas fuera de las ciudades; 4) los agravios más comunes son de tipo rural: robo de

ganado y rescates desde las fortalezas, que afectan en su mayoría a los mencionados en el punto 2); 5) el ámbito rural fue terreno fértil para la concientización del sentimiento antiseñorial y "antifortaleza".

La inclusión de cuadros y gráficos en el estudio estadístico y de apéndices -capítulo aparte- es altamente significativa ya que permite visualizar con mayor facilidad el movimiento de las variables que producen las mentalidades colectivas.

Estimamos que Barros ha realizado un prolijo examen de un conflicto social aproximándose desde la historia de las mentalidades. La sólida sustentación en documentos del siglo XV -anteriores y posteriores a 1467- le han permitido entrelazar los distintos tiempos -corto, medio y largo- para comprender las variaciones de la psicología colectiva. No obstante lo limitado del alcance de algunas fuentes, destacamos el esfuerzo realizado por el autor en la interpretación de las mismas.

Si quedaron aspectos sin profundizar -coyuntura económico-social-, se debió a que no eran objeto de análisis de la presente obra.

Sin duda, estamos frente a un valioso y original aporte a la historia social de Galicia -y de España-.

Mónica G. Vargas Prada

CHELINI, Jean, **L'aube du Moyen Age. Naissance de la Chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)**, Prólogo de Pierre Riché y epílogo de Georges Duby, París, Picard, 1991 (548 pp.).

Encarar una historia religiosa sin repetir la historia de la Iglesia institucional -como leemos que se propone el profesor Chélini en la Introducción de la obra que nos ocupa-, lo conduce a centrar su estudio en la vida del pueblo cristiano integrante del Imperio Carolingio, hasta ahora apenas entrevista.

El autor emprende la tarea de explicar dicha realidad a partir de interrogantes enunciados al inicio: ¿El período carolingio fue tiempo de restauración o tiempo de génesis? ¿Estamos ante una sociedad de estilo mosaico, restauradora del pasado constantiniano o, por el contrario, es una sociedad portadora de los gérmenes de la cristiandad del medioevo clásico? ¿Hubo una cristiandad carolingia o fue un último resurgimiento de la antigüedad cristiana?

Para el cumplimiento de tan vasta empresa, J. Chélini ha examinado todos los testimonios de la época -menos pobres de lo que habitualmente se cree-, en su gran mayoría de origen eclesiástico y los muy significativos restos arqueológicos. Esa importante información le ha permitido matizar, aceptar o rechazar conceptos acuñados por anteriores investigaciones.

Chélini organiza su estudio a partir de cuatro grandes temas: un pueblo de bautizados; una sociedad de *conjugati*; prácticas religiosas y solidaridad de méritos ante la muerte.

En la primera parte, luego de presentar el Imperio Carolingio cimentado en la unidad de fe, el autor se dedica al estudio del sacramento dominante y necesario del Bautismo. Sacramento fundamental para el cumplimiento de los objetivos que guían a príncipes y religiosos, en especial, en el período de eficacia, antes del 830, época en que la autoridad del príncipe es respetada y los pueblos vencidos se someten a su ley. Mientras los príncipes se preocupan del bautizo de los nuevos súbditos, los obispos trabajan para lograr que esos bautizados se conviertan en buenos integrantes del *imperium christianum*.

El autor se pregunta luego cuál es el bagaje espiritual recibido por los cristianos del Imperio en cuanto a su contenido y su forma así como respecto de la eficacia de la enseñanza impartida. El análisis del bautismo como sacramento social y como sacramento de integración, la instrucción de la aristocracia y la del *populus christianus*, le permite concluir que la iniciación cristiana de los laicos en el siglo IX se realiza en diferentes niveles siendo el principal obstáculo para su recepción el remanente del paganismo. En tierras antiguamente cristianizadas, los esfuerzos de obispos y clérigos

se centran en la predicación dominical -en lengua vulgar- para lograr la memoración del Padrenuestro y del Credo y la aceptación de algunas normas morales extraídas del Decálogo. Por el contrario, en las zonas marginales del ya extenso Imperio, el futuro bautizado recibe una sumaria instrucción, a causa del escaso número de misioneros de que se disponía. La renovación religiosa encarada por Carlomagno y continuada por su hijo encontró los mejores receptores en la *élite* del medio palatino -por su activa participación en las preocupaciones literarias y religiosas-, mientras que el resto de la sociedad sólo fue rozado por la misma.

En la segunda parte, Chélini estudia la sociedad de los esposos que entre los fieles laicos -el tercer *ordo* de la sociedad providencial de la época- son los más numerosos. Frente a ella, los obispos, deseosos de transformar una sociedad todavía profundamente marcada por las tradiciones étnicas, se dedican a legislar sobre aspectos tales como la moral sexual y conyugal, la institución matrimonial y la estructura familiar. Rapto, repudio, poligamia, condición inferior de la mujer en el matrimonio serán los aspectos fundamentales en los que se centra la atención de los hombres de Iglesia. La tarea es ardua por cuanto se lucha contra la persistencia de costumbres ancestrales. Este esfuerzo dio brillantes resultados -por lo menos en principio- pues permitió el desarrollo de una verdadera teoría del matrimonio cristiano destinada a perdurar durante siglos. Hincmar, a fines del siglo IX, terminará de formularla al dejar establecido que el mismo es un acto religioso -el término *conjugium* pertenece al lenguaje religioso, nos aclara Chélini- de carácter público, monogámico e indisoluble. A pesar de estos logros normativos, en la práctica y durante largo tiempo aún, persistieron las antiguas costumbres y, de manera particular, el divorcio practicado por condes y príncipes, los cuales difícilmente aceptaban esta ingerencia de los eclesiásticos en la vida privada.

J. Chélini dedica la tercera parte de su estudio al análisis de las prácticas religiosas. La minuciosa consideración de las fuentes -tanto normas conciliares y sinodiales como capitulares, anales abaciales y tratados religiosos- le permite mostrar los aspectos destacados de la práctica dominical y del sacramento de la comunión en el siglo IX, el calendario cristiano, el culto de los santos y las reliquias, las peregrinaciones, la herencia penitencial de los siglos anteriores, el pecado en las mentalidades carolingias, la penitencia oficial y privada, el desarrollo de la confesión y las tarifas penitenciales.

De este pormenorizado análisis, elegimos señalar aquí algunas prácticas que se gestan y otras que alcanzan cierta maduración y que a raíz de su persistencia a lo largo de los siglos se constituyen en aspectos fundamentales de la historia religiosa.

En primer término debe destacarse la santificación del domingo (decreto de Pipino), luego la prohibición de realizar trabajos durante ese día (decreto eclesial) y por último, la definición del reposo dominical formulada en el Concilio de Tours. El *otium*

spirituale no debía interpretarse como mera ausencia de trabajo material sino ante todo de una disposición del espíritu hacia Dios, marcando así la diferencia de naturaleza respecto del antiguo *sabbat*. A partir de allí el domingo se convierte en el día triunfal de Cristo, vencedor de la muerte; el día en que los bautizados se reunen en los santuarios decorados e iluminados para celebrarlo. Domingo, en fin, día durante el cual debe reinar la ley del amor y de la caridad que sobrepasa la justicia. Día de la celebración de la misa -que se hace una costumbre entre los laicos- que debía oficiarse en lugar público y conveniente para conservar o reencontrar su carácter de liturgia colectiva de toda una comunidad agrupada alrededor de su obispo o de su párroco.

Nuevas actitudes que trajeron consigo la preocupación de las autoridades por la construcción de iglesias dotadas convenientemente. Carlos y su hijo Luis -disponiendo de medios financieros considerables- pusieron en práctica verdaderos programas arquitectónicos. Los descubrimientos arqueológicos permiten afirmar al profesor Chélini -haciendo justicia al recordado Hubert- que existió una arquitectura carolingia que aunque conserva y aplica técnicas legadas por la antigüedad, presenta innovaciones en el uso de la bóveda y logra invenciones originales al crear la cripta, resolviendo así el creciente culto de los santos y sus reliquias.

Asimismo, estos príncipes preocupados por la unión con la Sede apostólica, la voluntad de uniformidad y el deseo de eliminar toda influencia bizantina, retoman la reforma litúrgica iniciada por el precursor Pipino. Ya con excelentes colaboradores, un clero mejor preparado y un mayor número de libros prosiguen con la obra -aunque sin lograr un total éxito- hasta fines del siglo IX. Las normas conciliares cuya aplicación será apoyada por una abundante legislación capitular dieron por resultado la sustitución de la liturgia galicana por el *ordo romanus*: adopción del *Agnus Dei*, dípticos para ser recitados durante la misa, introducción de fiestas en honor de la Virgen y de ceremonias de Semana Santa así como del calendario litúrgico usado en Roma.

El siglo IX ve el acrecentamiento del culto marial afirmándose el papel irremplazable de María como auxiliadora y principal intercesora ante Dios. De igual modo, las manifestaciones públicas de piedad popular que muestran la adhesión de los humildes al culto de los santos y de sus reliquias, buscando la obtención de favores (protección, salud y prosperidad, fundamentalmente).

Paulatinamente, afirma Chélini, en esta sociedad todavía ruda, se instala la costumbre religiosa de la penitencia privada, bajo formas diversas, a expensas de la antigua y empobrecida penitencia pública que ha quedado reducida a una medida coercitiva de limitada aplicación. Penitencia privada que es ya conveniente llamarla confesión, señala el autor.

En la última parte se estudia la muerte y todos los aspectos referidos a ella. Sin que hayan desaparecido totalmente los antiguos ritos paganos que la acompañaban, a

fines del siglo IX, nos dice Chélini, la muerte se muestra mejor cristianizada que otros aspectos de la vida social carolingia. Los honores litúrgicos que se rendían al muerto y las plegarias que los sobrevivientes debían elevar para el justo reposo del alma del pariente difunto fueron bastante aceptados por los hombres de la época. Dichas prácticas reforzaban la coherencia de los linajes aristocráticos o la solidaridad del grupo familiar. La noción cristiana de la muerte se adaptaba más fácilmente a la realidad social que otros preceptos que los religiosos se esforzaron en implantar.

El extenso libro de Chélini, entre la tesis y la síntesis -como lo califica Riché en el Prólogo-, con un significativo acopio de datos y ajustados ejemplos, tiene el mérito de mostrarnos la importancia de la época carolingia en la gestación de la cultura europea. Aunque se trata de una sociedad cristiana de fe ingenua, a menudo impura, en que la enseñanza moral y dogmática apenas comenzaba a penetrar en las conciencias y quizás a rozar los corazones, supo dejar atrás lo cristiano-antiguo para generar nuevas realidades a partir de la lectura no sólo de las Escrituras sino también de los Padres latinos comenzando por San Agustín y Gregorio el Grande. Su notable gestación -concluimos con el autor- fue una cristianidad, es decir una comunidad solidaria, cuyos modelos de vida, instituciones, costumbres y ritos están fundados en la Iglesia de Cristo, Hijo de Dios, encarnado, muerto en la cruz para salvar a los hombres. La cruz de la redención domina ya esta sociedad y la integra otorgando su unidad profunda a un mosaico de pueblos, de derechos y de costumbres mentales.

Nelly Ongay

FINK, Carole, **Marc Bloch: a life in history**, Cambridge, Canto, 1991 (371 pp.).

Esta biografía de M. Bloch es la primera en su género, esperada desde hacía tiempo ya que su autora había adelantado algunos aspectos de su trabajo, se propone dar a conocer al "verdadero" M. Bloch, distinto de la imagen que se ha ido formando alrededor de él, luego de su desaparición hace ya cincuenta años.

La autora ha enriquecido su trabajo con entrevistas personales, especialmente a Etienne y Gloria Bloch, a discípulos del renombrado historiador, a algunos compañeros de militancia de la Resistencia, con archivos de guerra tanto franceses como americanos y con la correspondencia personal de M. Bloch. De esta manera, traza una amplia biografía del autor de *Les rois thaumaturges* que abarca el amplio espectro de su vida familiar, académica, intelectual, política, militar y afectiva.

M. Bloch fue educado en el seno de una familia típicamente judía-alsaciana -nos relata la autora- que se manifestaba republicana, liberal y patriota. Francia representaba para ellos un noble ideal de nacionalidad, moralidad, libertad y civilización al cual adherían fuertemente. Este arquetipo aparece en el *Testamento* de M. Bloch como la razón por la cual se consideraba francés desde varias generaciones.

El padre del historiador, Gustave, discípulo de Fustel de Coulanges, se dedicó a la historia antigua, ejerció su profesión en la Ecole Normale Supérieure, en la Sorbonne y fue nombrado oficial de la Legión de Honor. Sus publicaciones sobre la Galia romana fueron numerosas así como sus estudios sobre el Imperio. El judaísmo era considerado en su familia como una reliquia del pasado, la educación era el medio a través del cual los hijos de G. Bloch se integraban a la sociedad francesa.

M. Bloch realiza sus estudios secundarios y llega hasta la *agregation* con gran facilidad. A esa altura de sus estudios fija por escrito lo que él entiende son los objetivos de la historia que lo colocan, según observa Fink, en una postura a mitad de camino entre Seignobos y Durkheim. Considera que en dos áreas -el estudio del lenguaje y el estudio de la economía- es posible establecer leyes y llegar así a una historia científica. En su trabajo de historiador estos campos adquieren un papel central.

C. Fink destaca como la publicación más importante del comienzo de la vida profesional de Bloch, su monografía sobre la *Ile-de-France*. Publicada en la *Revue de Synthèse Historique* que dirigía H. Berr, su autor plantea varias cuestiones sobre historia regional, y trata el tema en términos comparativos e históricos.

M. Bloch responde al llamado bajo bandera al declararse la Primera Guerra Mundial. La autora describe con minuciosidad y precisión la actuación militar de nuestro historiador y remarca las cuatro condecoraciones recibidas por su buen desempeño, que

Bloch hará valer como servicio a la patria, durante la persecución que sufrieron los judíos franceses por los alemanes, durante la ocupación en la Segunda Guerra Mundial.

Terminada la primera contienda mundial, poco tiempo después, Bloch es llamado a ejercer su profesión en la Universidad de Estrasburgo. A la edad de 33 años, sin haber realizado aún su doctorado, Bloch es nombrado al frente del Instituto de Historia de la Edad Media que reemplaza al Seminario Germano. El gobierno francés vuelca sobre esta universidad gran cantidad de fondos con el objetivo de que se convierta en un centro de expansión de la cultura francesa, en una zona reincorporada, como consecuencia de la guerra, al territorio francés. Estrasburgo se convierte así en un vivero de iniciativas gracias a las ricas personalidades que son nombradas para enseñar en sus aulas. Entre sus manifestaciones tenemos que mencionar las reuniones de los sábados, en las que sus miembros presentaban sus investigaciones en curso o conversaban sobre cuestiones metodológicas y teóricas.

M. Bloch aprovecha esta situación ventajosa para terminar su tesis y defenderla en la Sorbonne. Con *Rois et Serfs* establece sus credenciales como medievalista. En su tesis el autor anticipa ya sus futuros temas: la realeza, las funciones y características de los oficios reales, la historia del pueblo común. Fink insiste en que ya se manifiesta el estilo y método de Bloch: la suya no es una obra narrativa. Combina en ella factores legales, políticos, sociales, económicos y psicológicos para recrear una nítida y verdadera versión del pasado. Fink considera esta obra como un puente entre los estudios previos de Bloch y su nueva vida en Estrasburgo, en la cual se halla libre para el desarrollo de sus trabajos y horizontes.

C. Fink caracteriza la postura de Bloch en estos años como de respeto hacia el trabajo de Durkheim y la continuación del *Année Sociologique*, como historiador acentúa la dimensión del cambio en el tiempo e insiste en que el historiador debe comprender los temas que estudia y no juzgarlos.

Diez años después de su llegada a Estrasburgo, Bloch y Febvre fundan la revista *Annales d'histoire économique et sociale*. La biógrafa de Bloch nos ayuda a internarnos en el marasmo del proceso de fundación de la revista, la génesis del proyecto, el apoyo exterior, el hallazgo del editor. En su opinión, el alcance de la revista es signo de una estrategia coyuntural, no aspira a una "hegemonía" o "preeminencia" sino que es la presentación pública de sus credenciales profesionales y prepara el retorno de estos dos talentosos historiadores al lugar al cual aspiran, ya sea la Sorbonne o el Collège de France. También nos ilustra sobre la vida de *Annales* durante los diez años en que la revista tuvo sede en Estrasburgo.

Pero la vida en Estrasburgo se va tomando parroquiana, la euforia por la misión de la universidad desaparece. Cerca de una docena de los más eminentes profesores de la Facultad de Letras, que habían constituido la gloria de las reuniones de los sábados,

emigra hacia París entre 1933 y 1937. Febvre también parte, lo que convertirá en dificultosa la dirección colegiada de *Annales*.

Bloch también desea su traslado y el camino que elige es postularse para una cátedra en el Collège de France. Febvre consigue su ingreso en 1933, dos años después se presenta Bloch y no es elegido; la autora resalta la influencia de las circunstancias exteriores que inciden en el rechazo. Ya empieza a tomar cuerpo la ola de antisemitismo del nazismo y el Collège prefiere disimular la presencia de judíos en su seno. Al mismo tiempo, ya existen síntomas de agresiones de Alemania hacia otras potencias, como por ejemplo Austria. El clima político se enrarece en toda Europa, incluso en Francia.

Finalmente Bloch arriba a París nombrado para una cátedra en la Sorbonne, e interpreta su nombramiento como una vindicación. París le permite participar de una rica variedad de actividades profesionales, aunque su titularidad en historia económica limita en algo su horizonte, sin embargo es un período fecundo de su actividad profesional. Entre 1939 y 1940 publica lo que Fink llama su obra maestra: *La Société féodale*, culminación de su trayectoria como medievalista y de la estrategia de *Annales*.

En agosto de 1939, cuando Hitler ya amenazaba a Polonia, Bloch es llamado una vez más bajo bandera. De la misma manera que los franceses de su época, él confía en el resguardo que ofrece la Línea Maginot, pero reconoce que la movilización de los primeros días de la guerra le produjo un "considerable shock".

El agudo análisis que Bloch nos brinda en *L'étrange défaite* sobre la parálisis de los altos mandos franceses, es corroborada por Fink gracias a un cotejo documental en archivos de Estados Unidos y a la bibliografía existente actualmente sobre el tema, que la autora conoce muy bien y que confirman los juicios emitidos por Bloch. Este califica a la victoria del nazismo sobre Francia como un "triunfo del intelecto", parangonando una expresión semejante de Renan sobre la derrota francesa en 1870.

Sin embargo, Fink afirma que el libro presenta algunas limitaciones. Bloch desconoce la ayuda prestada por Rusia a Francia en la Primera Guerra Mundial y la funesta neutralidad de aquélla en 1940, es injustamente severo con Poincaré y no somete a crítica a la república de Weimar. A pesar de su *trainning* profesional y su experiencia personal, Bloch desconoce totalmente la importancia de la debilidad francesa en el período entreguerras en el campo financiero, industrial y demográfico.

Antes de producirse la invasión alemana a Francia, la Universidad de Estrasburgo había previsto su traslado a Clermont- Ferrand. Bloch -producida ya la invasión y dado de baja luego que los ejércitos franceses fueron dispersados- solicita su traslado a Clermont-Ferrand, dejando así París y la Sorbonne por el peligro que ella representaba como zona ocupada, por ser judío.

Al mismo tiempo, Bloch inicia trámites para trasladarse a Estados Unidos como los realizados por varios de sus colegas. El gran inconveniente que frena este camino es que Bloch quiere trasladarse con toda su familia: su mujer, sus cuatro hijos y su madre

ya anciana. Todo ello origina una gestión muy trabajosa por la dificultad de obtener plazas para todo el grupo familiar en circunstancias tan riesgosas como las de la guerra, que motivan que Bloch demore la decisión de su partida. Como señala Fink, Bloch considera que es un francés y como tal no pueden aplicársele los criterios de la persecución judía. Finalmente solicita su traslado a la Universidad de Montpellier, frustrándose así la oportunidad de salvar su vida.

La entrada en la lucha clandestina está abonada por la autora con abudante documentación francesa, alemana y americana que la lleva a reconstruir todo el proceso de la resistencia con centro en Lyon. Es conocida la versión de su arresto, las torturas a las que fue sometido y su posterior fusilamiento.

C. Fink nos entrega un último capítulo sobre el legado de Bloch en el que señala el camino seguido por la ciencia histórica luego de la fundación y gracias a la influencia de *Annales*.

Como ya hemos dicho, el estudio de Fink nos proporciona una abundante documentación, casi desconocida en parte. La autora tiene un peculiar modo de componer, de manera tal que cada vez que un tema se relaciona con algún aspecto cultural, político, económico, nos aporta una bibliografía actualizada y al mismo tiempo consigue mantener el hilo de la narración.

La obra es descriptiva, casi diríamos demasiado descriptiva y narrativa, imposible prescindir de ella en el futuro por la gran cantidad de datos que nos aporta, pero nos preguntamos si todavía no nos sigue faltando una biografía intelectual de M. Bloch.

Hebe Carmen Pelosi

GARNIER, François, **Le langage de l'image au Moyen Age. Signification et symbolique**. París, Le léopard d'or, 1990, 2 vols. (vol. I, 178 pp.; vol. II 423 pp.).

Esta obra es el resultado de una búsqueda documental iniciada hace varios años con el objeto de crear un cuerpo de documentación fotográfica originariamente destinado a la edición de una Biblia donde se reproducirían cuatro mil escenas y figuras.

Al reunir el material se puso de manifiesto la existencia de una cierta sintaxis sujeta a reglas rigurosas. Este aspecto se convirtió en una hipótesis de trabajo, cuya demostración es el objeto de la obra de F. Garnier.

En primer lugar el autor establece cuáles son las características propias del lenguaje iconográfico que permite crear imágenes dotadas de significados perceptibles e inteligibles. Aparece, de este modo, un planteo semiológico que conduce a la definición de los rasgos esenciales de un sistema destinado a la comunicación por canales no verbales.

Los primeros capítulos de la obra están orientados hacia la delimitación de las particularidades de ese lenguaje y los caminos de creación que conducen a él. Se analizan las relaciones entre texto e imagen y las posibilidades de transposición visual de un contexto literario o bien la elección, interpretación y organización que implica la búsqueda de las formas.

A partir de esas consideraciones generales, se establece el marco temporal que se tomará como referencia. El mismo resulta comprendido entre los años 1000 y 1500, justificado porque el autor desea partir del momento en el que ya está elaborado el lenguaje plástico medieval.

Dado que el estudio requiere la observación de las imágenes, constituyen documentos válidos todas las representaciones figuradas, cualquiera sea su tema, su aporte, su calidad o su ubicación geográfica o cronológica. Si el lenguaje no existe sin universalidad e inteligibilidad, no pueden existir en la búsqueda de documentación ejemplos privilegiados por su belleza y/o su ubicación. El lenguaje propuesto subyace a no importa qué estilo.

La documentación estudiada abarca principalmente cuatro campos: la escultura, la pintura mural, el vitral y la miniatura, de estilo románico o gótico según el parámetro temporal sugerido.

En el manejo propiamente dicho de las imágenes se toma en consideración la gestualidad, ampliamente analizada dado el valor que adquiere como manifestación de acción. En el estudio de los elementos de la representación se plantea la búsqueda de realidades muy diferentes tanto en el nivel del significado como del significante. Al respecto se propone una clasificación de elementos simples y complejos y sus posibles

variantes y combinaciones. Es así como se analizan el tamaño individual y relativo de las figuras, su situación, la posición de cada parte del cuerpo, los movimientos de brazos, manos, piernas, cabezas, así como la compleja gama de relaciones hombre/objeto.

La obra contiene abundantes esquemas ilustrativos y un apéndice que reproduce numerosos ejemplos -sobre todo extraídos del repertorio de miniaturas- que facilitan las explicaciones.

Aun cuando un análisis como el propuesto corre el riesgo de caer en un riguroso formalismo, consideramos que para establecer la significación y el simbolismo de un lenguaje iconográfico, particularmente rico como es el medieval, es imprescindible recorrer el arduo camino de la recopilación documental y su clasificación minuciosa. En este último aspecto es en el que radica el valor más destacado de esta obra.

Ofelia Manzi

GEREMEK, Bronislaw, **Les fils de Caïn. L'image des pauvres et des vagabonds dans la littérature européenne du XVe. au XVIIe. siècle**, París, Flammarion, 1991 (418 pp.).

Bronislaw Geremek ha elegido para este libro editado en francés en 1991 -escrito en polaco en 1980, aparecido por primera vez en italiano en 1988 y en español en 1991- un título que comporta la opinión de un mundo respecto de desheredados y vagabundos. Los hijos de Caín son, a semejanza de su antecesor, quienes -errantes y fugitivos- intentaron establecerse al este del Edén. Criminales o -como dice Cataluccio, prologuista del libro- gentes plenas de doblez y engaño. Tal vez, la mejor definición es la que ofrece una fuente polaca de la época: "gentes sin fuego ni lugar", es decir, sin hogar ni residencia fija.

Por supuesto, la visión de pobres y errantes cambia según la idea que cada época tenga de la pobreza, concepto de orden material que se dobla con apreciaciones morales.

Roma presentó a través de su literatura una picaresca de la que se sospechó y el cristianismo -si bien introdujo los preceptos de misericordia y de auxilio- fluctuó entre la piedad y la desconfianza. Tendencia esta última que no cesó de acentuarse en el curso de los siglos.

Por cierto, hay que distinguir entre los pobres que hacían de su condición un *modus vivendi* y los vagabundos, quienes se desplazaban en busca de trabajo, de aprendizaje, de liberación, huyendo de formas políticas coactivas.

El estudio de Geremek toma la literatura como testimonio de la transformación de la sociedad que parte de la gran crisis que se produce -según su cronologización- entre 1320-1420 y la segunda crisis general del feudalismo del siglo XVII.

Varios son los motivos de la pauperización que se expresa en este extenso período. Por un lado, fundamentales fueron los fenómenos estructurales a los cuales hay que agregar los coyunturales. Entre los primeros hay que considerar la *re-feudalización*, la fortificación de los señores que expulsó a los campesinos de sus tierras, la aparición contemporánea de los *pies polvorientos*, según la tesis de Pirenne y de su incidencia en la constitución de las primeras aglomeraciones urbanas. Por el otro, los coyunturales, entre los que se cuentan catástrofes climáticas enlazadas con la escasa capacidad de previsión posible y, sin duda -de manera fundamental- las guerras de todo tipo. Porque si bien la Guerra de los Treinta Años modificó en gran manera el panorama alemán, la conquista de América -a pesar de la aparente abundancia que aportaba- no fue menos destructora de la economía española, no fue menos determinante de una supuesta opulencia y de una real miseria.

Por consiguiente, Geremek establece una cronologización general que luego se flexibilizará con los acontecimientos particulares de cada región. Determina tres fases

:1º) desde la segunda mitad del siglo XIV, es decir luego de la Peste Negra, momento en que se da aumento del número de errantes, reflejado en gran cantidad de obras literarias, en que los personajes son vagabundos y mendigos.

2º) un período que se extiende a través de los siglos XV y XVI, en que a los problemas de Reforma y Contrarreforma se agregan las crisis sociales.

3º) finalmente el espacio temporal constituido por los siglos XVI y XVII. Las sucesivas crisis han determinado un aumento extraordinario del vagabundeo.

Geremek estudia las características que estos difíciles períodos presentan en cada ámbito regional a medida que analiza la producción literaria de esos siglos.

Decimos que los personajes que pretende estudiar Geremek son fundamentalmente vagabundos y errantes. Considero que en la definición (o mejor, utilización) de Geremek no aparece clara la diferenciación entre vagabundos que persisten en su errancia y errantes circunstanciales o mejor, trabajadores errantes. En un caso, la errancia es un objetivo en sí mientras que en el otro el desplazamiento se lleva a cabo con el propósito de encontrar mejor residencia, mejor labor, mejor compensación. No creo que se puedan comparar ambas actitudes e incluso objetivos y propósitos. Hay que considerar factores voluntarios de persistencia a una condición o el deseo de liberarse de la misma.

Sin duda tiene razón Geremek al subrayar que son situaciones limítrofes, el pobre -errante o no- puede fácilmente caer en el bandidismo, en el robo, puede convertirse en un *hors la loi*. En la realidad se encuentra una indeterminación que es la que Geremek recoge y ofrece. El autor no creó clasificaciones sociológicas desde su perspectiva contemporánea. Es decir, su apreciación depende de ejemplos y testimonios de las épocas que toma en consideración, que -sin duda- no tuvieron recursos técnicos a su alcance que permitieran definiciones más sutiles y matizadas. Sin duda, la realidad no permitía aislar situaciones netas. A pesar de ello, pienso que una clasificación de acuerdo a conceptos sociológicos contemporáneos es operativa aunque clarifique un poco artificialmente si nos referimos a las realidades del tiempo, introduciendo cortes y distinciones que no siempre se dieron tan netos. El vocabulario ejemplifica lo que decimos. Así, el traductor señala la doble connotación de ciertas palabras como *miserable*: 1) pobre, 2) individuo innoble. La lengua polaca posee un vocabulario de gran precisión, existen palabras diferentes para aludir a diversas situaciones. En cambio, otras lenguas emplean un mismo término para referirse a varias circunstancias, tomando matices diferentes, ya peyorativos, ya compasivos.

Por otro lado -según hemos dicho- no sólo el vocabulario sino también los hechos sociales carecen de límites estrictos. En la obra se presenta la actividad y corporación

de los buhoneros como conectada -tal vez modelo- de la comunidad de ladrones.

Reiteramos, la realidad no permite cortes netos pero sin duda Geremek hubiera debido insistir en pobreza voluntaria e involuntaria y, dentro de ésta, en aquella que se desliza hacia el bandidismo y la mala vida y la que trata de rescatarse.

Por lo demás, Geremek emplea diversos conceptos: exclusión, marginalidad... como equivalentes. Sin duda, no lo son y sería conveniente que el autor aclarara la utilización de ciertos términos claves. Al hablar de *pícaro* lo define como "un ser marginal". Y a continuación escribe: "Esta marginalidad, poniendo el acento sobre su exclusión, atestigua el *déclassement* social...".

Ya en otros trabajos del autor polaco se advierte la misma escasa delimitación de las categorías utilizadas.

Así, por ejemplo, en su artículo *El marginado* -que forma parte de los estudios que constituyen el libro *El hombre medieval* [Madrid, Alianza, 1990]- da como equivalentes *marginalidad* y *exclusión*. Dice : "...trazaremos aquí el cuadro esencial en el que tuvieron lugar los procesos de marginación y de exclusión de la sociedad, e intentaremos definir también las variables temporales que determinan la dinámica de los procesos de marginación". Esta equivalencia la establecerá constantemente. El autor da esa equivalencia como válida para los casos de destierro, de peregrinación, de errancia permanente, de diversos delitos...

Considero que Geremek ha utilizado en este artículo -y, como digo, en otros trabajos sobre el mismo tema- categorías demasiado netas, que necesariamente necesitaban ser matizadas. Para este autor "El concepto de marginación que deriva de metáforas espaciales, en la Edad Media, se refiere directamente al espacio, percibido en la dicotomía 'dentro' y 'fuera', centro y periferia..."

Pienso que la imagen que traza Geremek carece de matices. Ya que habla de *marginado* tendría que haber recordado los *márgenes* y no solamente dos espacios tan netamente delimitados. En algunos párrafos se asoma a esta conceptualización sin formularla con claridad y rigor. Habla, por ejemplo, de los *vilia officia* y dice que "los oficios ejercidos están en los límites de la aceptación social..." Sin duda *limítrofes* o *limitáneas* eran ciertas actividades como la de los jornaleros "casi siempre inmigrantes, gente alejada de los vínculos sociales o familiares y excluidos también de los gremios". Para Geremek estos trabajadores estaban situados en una "zona fronteriza", siempre entre la ocupación y el vagabundeo, cayendo fácilmente en la delincuencia desde el comportamiento aceptado y normado. Como decimos, Geremek atisba ese sentido de márgenes sin incorporar plenamente esta categoría a su esquema clasificatorio.

Tampoco se le aparecen claras las situaciones intermedias o, mejor, transitorias. Habla, por ejemplo, de la "des-marginalización" en el caso de los soldados de ventura que encontraban su inserción social en tiempos de guerra.

El caso de las prostitutas también le plantea un problema que no soluciona de

manera neta. Por un lado, indica que la sociedad reconoce "cierta utilidad al comercio carnal" mientras que, por otro, las considera excluidas. Por lo demás, afirma con acierto que la prostitución no sólo se ejerce en la ciudad sino también -y ampliamente- se encuentra en el ámbito campesino. En esto contradice la opinión de R.I. Moore, autor de *La formación de una sociedad represora* [Barcelona, Crítica, 1989] -que nosotros tampoco compartimos- en que se da a la ciudad como lugar de nacimiento y exclusivo ejercicio de la prostitución. Allí leemos: "La prostitución en sentido estricto, es un fenómeno no sólo esencialmente urbano sino necesariamente basado en el dinero..."

Decimos que acertadamente Geremek habla de la aceptación de la prostitución en la ciudad, menciona la apertura de burdeles por parte de la comuna, casas que se entregaban a concesionarios, la existencia de calles o zonas reservadas. Pero esta afirmación y ejemplificación aparece negada en un párrafo posterior: "La condena moral y religiosa que recaía sobre las meretrices y, como consecuencia de ello, su exclusión social eran hechos que se dan por descontado" [p.379].

Pensamos que éste -como todos los demás *vilia officia*- eran aceptados por la ciudad que incluso necesitaba de los mismos. Había pues una anuencia para el ejercicio de esas actividades (prostituta, verdugo, etc.) aunque fueran despreciados quienes los ejercieran. Yo he insinuado en un trabajo reciente ["Reflexiones sobre marginalidad" en *Anuario de Estudios Medievales* 10, Barcelona, 1990] que los términos *exclusión, excluidos*, han de ser utilizados con una determinación precisa. *Se excluye de...*, son *excluidos de...*, de un grupo, de un ámbito social o espacial, de una comunidad cualquiera. A veces, la exclusión es total, el individuo o el grupo excluidos son extrañados *totalmente* de la sociedad en que estaban comprendidos. Quienes ejercían los *vilia officia* estaban excluidos de determinados círculos dentro de la ciudad, ámbitos de administración, ámbitos sociales, ámbitos físicos... Recordemos sólo un ejemplo, las prostitutas podían circular sólo por lugares determinados, no podían penetrar en la iglesia mayor, así como los judíos no podían presenciar las celebraciones religiosas cristianas.

Sin duda, Geremek advierte que el instrumento conceptual que ha forjado es insuficiente al decir: "En la exclusión y en la segregación existe cierta gradación...". Y agrega: "la marginación social no siempre equivale a la exclusión y a la segregación" [p.386]. De todas maneras, no nos ofrece una categorización más matizada que creemos indispensable para abarcar el panorama general de la marginalidad.

Por lo demás, Geremek habla de la marginación social. Y dice: "A veces, ésta se confunde con la marginación espacial..." [p.367]. Creo que es importante recordar las múltiples connotaciones que el espacio presentaba en la sociedad pre-industrial. El espacio tenía una dimensión no sólo física, era también un ámbito de adhesión a valores existenciales, valores fundamentales de los que debían participar cuantos se encontraran incluidos en la comunidad que los sustentaba. Ese espacio toma, pues, una dimensión

ontológica.

En lo que hace a las fuentes, hemos dicho que Geremek ha elegido ejemplificar su teoría del vagabundo y la errancia como fenómeno de gran importancia social, a través de la literatura de ficción, admonitoria, ensayística, apelando también a los archivos judiciales y notariales.

Los ejemplos se desgranan numerosos y minuciosamente analizados.

Geremek estudia los productos que cada nacionalidad ofrece: Francia, Inglaterra, España, Alemania, naciones eslavas... Obras en que la literatura culta recibe los aportes de tradiciones que arrastran largo peso y que a través de la óptica de un autor, intérprete de su propia época, expresan nuevos mensajes.

Geremek se pregunta acerca de la legitimidad de la utilización de la literatura por parte del historiador. Antes de analizar su justificación, subrayemos la nacionalidad del autor. Polonia ha perdido mucho de su acervo documental debido a numerosas circunstancias (guerras, invasiones, etc.). Por tanto, sus historiadores se han visto constreñidos a utilizar fuentes no-tradicionales, como es la literatura.

Pero decimos que Geremek se cuestiona sobre el uso de la producción literaria como testimonio histórico. Esto lo lleva a reflexionar sobre la naturaleza de la literatura a utilizar.

Se preocupa por la diferencia entre literatura popular y literatura culta. No define las características de una y otra pero utilizará ambas para su propósito. Lo fundamental es aquilatar la significación de la literatura como testimonio.

La testimonialidad de las obras literarias no está necesariamente en relación con sus valores estéticos. Por ello, para el historiador puede ser de la mayor importancia la literatura de segundo orden que, sin expresarse con ropaje estéticamente válido, refleja la mentalidad colectiva y la realidad de su tiempo. Geremek utilizará pues la producción de las *minores gentes* del arte. Pero no desdeñará tampoco la producción de los autores talentosos. Por ello, cuando habla de vagabundos y desheredados en la Inglaterra isabelina analiza en primer término obras de Shakespeare (*Cuento de invierno*, *Las alegres comadres de Windsor*, *Rey Lear*, *Enrique IV*, *Timon de Atenas*, *Medida por medida*, *Los dos gentileshombres de Verona*), un Shakespeare a quien Geremek llama "informador privilegiado". De la misma manera,al preocuparse por la literatura española, utiliza varias obras de Cervantes, episodios de Don Quijote o algunas de sus *Novelas ejemplares*, especialmente *Rinconete y Cortadillo*, *El coloquio de los perros*, *La casa del tío Monipodio*, *La ilustre fregona*... También le sirven como testimonio obras como *La Celestina*, el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán, el *Lazarillo de Tormes* -obra probable de alguna ilustrada cabeza erasmista- o el *Buscón* de Quevedo.

Pero, surgidas de plumas ilustres o producción de menores talentos, la obra literaria es tomada en su testimonialidad. Por cierto, el historiador ha de manejar ese documento con cuidado. La literatura puede deformar la realidad pero -como bien dice

Geremek- "era en la realidad en donde lograba la materia de la narración" [p.362].

Sin duda, uno de los problemas que se plantean es el del *décalage* entre los acontecimientos históricos y su descripción literaria. La literatura -para Geremek- capta los fenómenos esenciales de una sociedad. De alguna manera, el autor lanza las claves para entender un período histórico en toda su complejidad. La anécdota -a veces repetida reiteradamente- en cada momento oculta un mensaje que permite interpretar personajes, acontecimientos, mentalidades...

Como bien dice Geremek, toda obra literaria presenta dos niveles, su dimensión lúdica, es decir su aspecto de entretenimiento y su dimensión social, o sea el sentido de presentación, denuncia, crítica de su propia época. Un ejemplo claro puede ser la *Beggar's Opera* de John Gay estrenada en Londres en el siglo XVIII y en la cual se aludía críticamente a la élite dirigente. Su reposición en 1927 no obtuvo respuesta del público puesto que la realidad a que hacía referencia, las circunstancias satirizadas habían cesado de tener vigencia. En 1928, Bertolt Brecht tomó la trama y la cargó con un mensaje ideológico que su época interpretó ya que denunciaba las circunstancias que ese momento sufría.

Geremek se plantea en este libro el problema del vagabundeo, de la errancia desde varios puntos de vista: moral, social, económico, político...

Presenta el problema de la pobreza en la transformación de una sociedad que va desde la aceptación medieval del pobre, del ejercicio de la Edad Media de la piedad y caridad hasta las nuevas actitudes que impone la Edad Moderna, la Reforma y la Contrarreforma -tema fundamental de su libro *La piedad y la horca* [Bari, Laterza, 1986/ Madrid, Alianza, 1989]- la desconfianza, la coacción de trabajo para el mendigo válido e incluso el encierro determinado por aparentes auxilios caritativos, en verdad destinado a impulsar al trabajo por un lado y a controlar por el otro. El "gran encierro" de que habla el autor que trata de hacer de los desvalidos "felices por fuerza". La sociedad se precave y trata de aislar a elementos que juzga peligrosos. Controla a quienes pueden atentar contra individuos e instituciones. Controla a los grupos que han constituido -según el juego de palabras de Geremek- sociedades anti-sociales. Sociedades con jerarquías, estructura, leyes copiadas de las imperantes en los modos políticos nacionales y, que merced a esa organización, tratan de transformarse en islotes librados del poder coactivo del Estado.

Geremek nos presenta un gran abanico -minuciosamente analizado- de obras literarias en diversas lenguas. Si los lectores de habla española pueden apreciar el documentado análisis de la literatura picaresca de la península, también han de internarse -con grandísimo provecho- en la literatura alemana y eslava. Desfilan los personajes tradicionales, Tyl Eulenspiegel, Simplicius Simplicissimus, la aventurera Courage,

teniendo como telón de fondo la Guerra de los Treinta Años. Y aparecen también las figuras que el folklore polaco ha proporcionado a la picaresca. Riquísimo acervo de información, cuidadoso análisis -que tal vez podríamos calificar de prolijo- que permite comprobar la evolución de las ideas de una sociedad
en un determinado tiempo a través de personajes literarios que expresan a particulares grupos sociales.

Nilda Guglielmi

GOTTFRIED, Robert S., **La Muerte Negra. Desastres naturales y humanos en la Europa medieval**, México, Fondo de Cultura Económica, 1989 (337 pp.).

La Peste Negra de 1348 ha dado lugar a una amplia y variada literatura, que la ha estudiado desde diversos puntos de vista: demográfico, económico, político, social, etc. En cambio, son menos los trabajos que han tratado de integrar todas esas perspectivas en un cuadro general sobre las implicancias que tuvo este fenómeno en el continente europeo. El libro de Gottfried se inscribe precisamente en esta última orientación, al plantear a la Muerte Negra -usando la terminología inglesa que designa a la enfermedad- como "el acontecimiento biológico-ambiental más grande de la historia,... uno de los principales puntos de cambio de la civilización occidental".

Para desarrollar esta idea, el autor analizará sucesivamente el problema historiográfico, el epidemiológico, el marco europeo entre 1050 y 1347, la historia de la enfermedad y su llegada al continente, sus consecuencias a corto y mediano plazo y las modificaciones que provocó en el ambiente de la cienca médica medieval.

En lo que hace al primer punto, esto es, el planteo teórico de los distintos autores que analizaron este fenómeno, Gottfried expone brevemente las tesis tradiciones sobre el tema (Coultan, Renouard, Kosminsky, Postan, Herlihy, Carpentier, Bois), inscribiéndose en la corriente de aquéllos que han considerado a la peste como un golpe traumático en la historia europea.

Ahora bien, un análisis de este tipo puede considerar a la propia enfermedad desde una perspectiva epidemiológica, demográfica, social o geográfico-climatológica. También aquí Gottfried adopta una postura integradora: para él, la peste sólo se entiende en un contexto ambiental, es decir, en una consideración "ecológica". En este sentido, se ha apoyado en los trabajos de Biraben (sobre el mismo tema) y Mc Neill (un estudio más general sobre la relación hombre-medio-enfermedad a través de la historia). El libro de Gottfried, sin dudas, tiene sus mejores momentos en este análisis de la peste como problema "ecológico", entendiendo que ésta fue mucho más que un simple hito en la historia de las epidemias. En especial, los capítulos I ("Una historia natural de la peste"), III ("Los comienzos de la peste") y IV ("El avance de la peste") son particularmente destacables en lo que hace al estudio bacteriológico de la enfermedad y su relación con los cambios climatológicos y ambientales. Es interesante, por ejemplo, su idea sobre las consecuencias que tiene la peste bubónica en el sistema nervioso, lo que conduce a desórdenes neurológicos que "pueden explicar los rituales de danza macabra que acompañaron a la Muerte Negra". Por otro lado, Gottfried insiste repetidamente en que el hecho principal que hizo de la peste un acontecimiento de tal magnitud no fue su virulencia en 1348-50 sino las continuas oleadas de la enfermedad, que se extendieron

hasta el siglo XVIII, lo que impidió la recuperación demográfica. Este análisis va acompañado de un planteo poblacional -no muy usual entre los medievalistas- acerca de las cantidades de habitantes y los índices de mortalidad en diversos países europeos.

De la misma manera, es remarcable la relación que presenta entre peste y rutas comerciales, destacando el papel del hombre como difusor del mal. Por ejemplo, señala que, a pesar de haber comenzado -por causas aún desconocidas- en el Asia central, la peste no llegó a las llanuras rusas (inmediatas geográficamente) hasta fines de 1350, después de haber afectado toda Europa Occidental. Esto demuestra dicho papel de las rutas comerciales ya que la peste siguió su camino (y a Rusia la llevaron los mercaderes de la Hansa).

Por otro lado, Gottfried ha analizado las transformaciones que impuso este fenómeno en el ámbito de la medicina medieval. Considera las opiniones de los tratadistas, los remedios que se utilizaron, la modificación del papel del médico (de teórico a práctico), los cambios en el hospital y la salud pública, el desarrollo de la deontología... Sólo no queda muy en claro la relación que plantea entre el esquema trifuncional de los "órdenes" con la jerarquía médica y sus componentes.

Por último, dedica los dos capítulos finales a las consecuencias socio-económicas de la peste. Y aquí puede hacerse una observación: si bien el autor ha señalado cuidadosamente las modificaciones sufridas en Europa en la segunda mitad del siglo XIV (con abundantes ejemplos), reduce la causa de todas ellas a la misma peste. Desde la transformación del sentimiento de la muerte hasta la falta de materias primas para la industria toscana, pasando por la tenencia de la tierra, las rebeliones populares -*jacquerie, ciompi*, etc.-, los cambios políticos... se remiten en primera o en última instancia a la peste.

Esta monocausalidad, sin embargo, pese a su carácter reduccionista, no priva de importancia a esta parte del libro, ya que son pocos los estudios que brindan una visión de conjunto de estas consecuencias, aún cuando sea opinable el factor dinámico que las generó.

El autor finaliza su obra (con un cierto tono apocalíptico) señalando que "las civilizaciones son resultado de complejas combinaciones de características institucionales, culturales, materiales y ambientales. Cuando se suprimen estos fundamentos, las civilizaciones se desploman. La crisis ambiental de la Baja Edad Media hizo que los sistemas sociales y políticos existentes se estancaran o retrocedieran... Los efectos de este desastre natural y humano modificaron profundamente Europa, tal vez más que ninguna otra serie de acontecimientos". En síntesis, aunque pueda ser criticable, el libro no deja de ser interesante como panorama global de un acontecimiento histórico tan significativo.

Ariel Guiance

LADERO QUESADA, Miguel Angel, **Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza**, Granada, Universidad de Granada, 1989 (367 pp.).

La obra reúne ocho artículos que versan sobre temas de historia medieval andaluza -campo al que el autor ha dedicado gran parte de su producción historiográfica-, con excepción del primero, que sin embargo aporta interesantes reflexiones para el conocimiento de la historia de esa región. Se trata de estudios inéditos o de difícil acceso, realizados en los últimos años por este excelente historiador, lo que hace su lectura doblemente provechosa.

El primero de los artículos y el más extenso: "Los mudéjares de Castilla en la baja Edad Media", es el resultado de una reelaboración y fusión de las ponencias presentadas al I y III Simposio Internacional de Mudejarismo. Con su habitual solvencia, en una primera parte estudia el reparto geográfico de los mudéjares en la Corona de Castilla. La región fue dividida a esos efectos en siete zonas, a partir de los datos cuantitativos proporcionados por el "servicio" y " medio servicio" de los años 1463, 1464 y 1501 y la "pecha" anual de los años 1495 a 1501, impuestos -entre otros- que debían pagar los mudéjares por estar sujetos a un régimen tributario especial. De ese análisis surgen interesantes consideraciones como el ínfimo porcentaje que ellos representaban en la población total, incluso en regiones como Murcia donde tradicionalmente se les atribuye gran importancia, o la vigencia del coeficiente multiplicador de vecindad del 4,5 que daría por tierra con la supuesta alta tasa de natalidad mudéjar. En una segunda parte, analiza sus condiciones de vida tanto en sus aspectos teóricos presentes en las normas jurídicas como en la realidad. Además estudia sus actividades económicas y religiosas, que los muestran como un grupo social marginado, sujeto a fuertes restricciones de todo tipo. El trabajo va acompañado de un interesante apéndice documental.

En "Nóminas de conversos granadinos (1499-1500)" analiza un sugestivo documento -un extenso listado de conversos en Granada, entre noviembre de 1499 y febrero de 1500- que proporciona información sobre la sociedad granadina de la época: el individuo y la familia, las ocupaciones, los "elches".

La actuación de Castilla en la zona del estrecho de Gibraltar y las costas norafricanas desde el reinado de Alfonso X hasta la muerte de Fernando el Católico es tratada en "Castilla, Gibraltar y Berbería (1252-1516)". Distingue dos períodos, el primero hasta mediados del siglo XIV, caracterizado por una actitud defensiva para impedir el paso de tropas norafricanas a la península y asegurar el libre tránsito por el estrecho, en el cual las acciones bélicas se desarrollan en España, donde Castilla va ganando terreno penosamente. El segundo período constituye una etapa distinta: luego de un tiempo de transición en lo que resta del XIV, el XV representa un tiempo de expansión caracterizado por la conquista de enclaves costeros norafricanos y de rutas

marítimas en el Atlántico medio y por un crecimiento de las actividades económicas en la región -comercio y pesquerías- que explican el auge de la Baja Andalucía, y que se relacionan con el deterioro y fin de la frontera terrestre granadina.

"Sobre la génesis medieval de la identidad andaluza" es un ensayo apoyado en abundante bibliografía y vinculado, en ciertos aspectos, a otro anterior del autor -"Andalucía en sus orígenes medievales. De las Navas de Tolosa a la conquista de Granada", *Andalucía medieval. Nuevos estudios*, Córdoba, 1979, pp. 37-71- que constituye una madurada reflexión y un estado de la cuestión sobre la historia bajomedieval de Andalucía.

Por su parte, "El crecimiento económico de la Corona de Castilla en el siglo XV: ejemplos andaluces" refleja diversos aspectos de la prosperidad económica de Andalucía -en especial de la zona atlántica: Sevilla y Córdoba- en ese siglo, tales como el incremento demográfico, el aumento de las actividades del sector primario y el auge del comercio. Prosperidad que se da varios decenios antes que en otras partes de Europa y la Península Ibérica, lo que contribuye a explicar el adelanto de la región en las grandes exploraciones y conquistas marítimas.

"Los genoveses en Sevilla y su región (siglos XIII-XVI): elementos de permanencia y arraigo" constituye una síntesis de las investigaciones realizadas en los últimos veinticinco años, sobre la presencia y las actividades de los genoveses, no sólo en el ámbito sevillano, sino también en la Baja Andalucía, Canarias, Córdoba, Málaga y Murcia.

Los dos últimos trabajos son de una temática más restringida. En "Los propios de Sevilla (1486-1502)", el autor estudia la composición de la hacienda nacional municipal sevillana, y destaca su insignificancia en relación con la importancia de la ciudad.

Por su parte "El señorío de Lepe y Ayamonte a finales del siglo XV: mayorazgo, valor y rentas", trata sobre los orígenes medievales de ese poco conocido señorío jurisdiccional y sus rentas; este último aspecto estudiado a partir de un infrecuente "apreciamiento", realizado en 1498.

En síntesis se trata de una obra sumamente útil, realizada en base a innumerables lecturas y con la calidad indiscutida del profesor Miguel Angel Ladero Quesada.

Paula María Colantonio

LE GOFF, Jacques, **Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso** y **El orden de la memoria. El tiempo como imaginario**, Barcelona, Paidós, 1991 (269 pp. y 275 pp.).

Por lo general, toda obra de historiografía lleva consigo, en forma implícita o explícita, planteos que definen la visión histórica general del autor, sus apreciaciones y juicios sobre el pasado y sobre quienes teorizaron algunos de sus aspectos. De allí que originen discusiones o tomas de postura, muchas veces encontradas.

Y, sin duda, Jacques Le Goff con esta obra logra despertar interés y lecturas contrastantes. Esta obra es, sobre todo, una historia del pensamiento sobre la historia, el lugar desde donde se piensa y se construye.

En *Pensar la historia* y *El orden de la memoria* revela su autor todo su oficio de historiador, de gran historiador, presentando -en su visión de conjunto de la marcha del pensar historiográfico- todos aquellos aspectos que han sido de singular importancia para el crecimiento de la ciencia histórica y, a su vez, aquellos puntos críticos, siempre sujetos a interrogantes o ambigüedades, como lo demuestra con su estudio de las antinomias antiguo/moderno, pasado/presente, progreso/reacción que van señalando lo mudable que es el estudio de los tiempos idos.

Seis son los problemas esenciales que presenta y discute Le Goff en la presente obra:

1) las relaciones entabladas entre la historia vivida y sus interpretaciones, es decir, con la ciencia histórica;
2) las conexiones entre historia y tiempo -o tiempos-;
3) la dialéctica pasado/presente, y viceversa, que lleva consigo el planteamiento del sentido o la finalidad de la historia;
4) los problemas a-históricos estudiados por la historia, cuando ésta hace referencia al origen de los tiempos o al fin del mundo. En ambos casos -según Le Goff- las cuestiones planteadas dejan de ser científicas, dando lugar al mito, la religión y/o la utopía, respectivamente;
5) la existencia y definición de los denominados "tiempos históricos", el reconocimiento de que en la historia se pueden comprobar ritmos diferentes;
6) la revolución historiográfica de las últimas décadas, que se visualiza en los nuevos problemas, los nuevos enfoques y los nuevos objetos[1]. La ciencia histórica dejó atrás la historia como historia del hombre, visión sustituida por la idea de historia como historia de los hombres en sociedad.

En "La Historia", primera parte de *Pensar la Historia*, Le Goff nos propone un recorrido y una visión de conjunto de la marcha historiográfica. La dificultad del

pensamiento histórico para establecer ciertas premisas, dando lugar a "paradojas y ambigüedades" (la relación entre lo singular y lo universal, la objetividad y la manipulación del pasado, etc.) es planteada junto a la vinculación que la historia establece con el pensamiento filosófico.

Cabe destacar que esta relación es rechazada por Le Goff como "filosofía de la historia", proponiendo en su reemplazo lo que Paul Veyne denomina una "epistemología histórica".

Encuentra Le Goff en este recorrido momentos y personajes de importancia, señalando como acontecimiento capital el surgimiento, en 1929, de *Annales* y su consiguiente renovación historiográfica, impulsada por sus fundadores -Marc Bloch y Lucien Febvre- hecho que constituye el acta de nacimiento de la *nouvelle histoire*.

Una *nouvelle histoire* que lleva a examinar con sumo cuidado la interdisciplinariedad, indispensable para abordar la historia totalizante, la historia problema, substituta de la historia *événementielle*. Por ello, un epígono bastante particular de la *École des Annales*, Veyne, afirma que se ha operado, con *Annales*, la segunda gran mutación del pensamiento histórico. Después de una primera mutación, que en la antigüedad griega llevó a la historia desde el mito colectivo a la búsqueda de un conocimiento desinteresado de la verdad pura, se opera en la época actual una segunda mutación, porque los historiadores "tomaron gradualmente conciencia del hecho de que todo era digno de historia: ninguna tribu, por minúscula que sea, ningún gesto humano, por insignificante que sea en apariencia, es indigno de la curiosidad histórica[2].

Se revelan nuevos campos de investigación, se focalizan nuevos temas de estudio, sólo abordables a través del contacto de la historia con la economía, la sociología, la lingüística, la psicología y, sobre todo, la antropología. "A partir de estas experiencias, de estos contactos, de estas conquistas, ciertos historiadores, entre ellos quien escribe -dice Le Goff- auspician que se constituya una nueva disciplina histórica estrechamente vinculada con la antropología: la Antropología histórica". Su fundador sería Marc Bloch, según afirma el propio Le Goff en el prefacio a una nueva y reciente edición de *Rois thaumaturges*[3].

Gracias a la antropología histórica, la alimentación, la sexualidad, la familia, la infancia, la muerte se convierten en campos de estudio historiográfico[4].

"Pensar la Historia" constituye la segunda parte del libro de título homónimo. En ella estudia las antinomias -ya señaladas- antiguo/moderno, pasado/presente, progreso/reacción.

Estos pares positivos/opuestos permiten estructurar la evolución de la ciencia histórica y las diferentes miradas e interpretaciones de los tiempos pretéritos. Estas antinomias se erigen sustanciales a la hora de estudiar e intentar comprender lo ambiguo de la dialéctica pasado/presente (futuro), tema tan caro a *Annales*.

¿Tiene el presente dimensión histórica? O bien ¿por qué otorgamos al presente

dicha dimensión? Estos son interrogantes que permiten a Le Goff volver sobre temas remanidos pero no por ello agotados, como la verdad en la historia o el compromiso del historiador. El autor resume respecto de ellos posturas bien definidas, como cuando rechaza de plano la idea de un compromiso del historiador con la acción política concreta, específicamente con la revolución, a la manera de la propuesta de J. Fontana o J. Chesneaux.

Y esta problemática se conecta con otra de singular importancia dentro del quehacer histórico: la periodización y su relación con las dimensiones históricas del tiempo. Estas relaciones son estudiadas a través de:

a) la psicología y el estudio de la memoria colectiva,

b) la lingüística y la construcción del tiempo en la expresión verbal o cronogénesis,

c) el pensamiento salvaje y la interpretación de mitos y rituales,

d) la conciencia histórica propiamente dicha y la función social de la historia o del pasado -cuestión señalada por Eric Hobsbawn en "The social function of the past: some questions", artículo aparecido en *Past and Present* en 1972-.

En *El orden de la memoria* vuelve a proponer, con mayor hondura, estas temáticas. "El tiempo como imaginario", primera parte de este libro, plantea precisamente la cuestión de la 'imaginación' de tiempos históricos por parte de las diversas sociedades humanas, de épocas felices o catastróficas, cuya función es bifronte: dominio del tiempo, de la historia, a la vez que satisfacción de aspiraciones presentes.

Aquí Le Goff revisa las edades míticas desde la Antigüedad hasta la actualidad, dentro y fuera de Europa, las diversas escatologías y su correlato directo, la noción -confusa, ambigua, ideologizada- de decadencia, cuestión ésta ya insinuada en el binomio progreso/reacción.

La segunda parte, titulada también "El orden de la memoria", contiene nuevas apreciaciones y profundizaciones sobre el tema de los tiempos, ahora focalizado en el estudio del significado y tipos de memorias y formas de domesticación del tiempo, es decir, el análisis del calendario. Asimismo, relaciona ambas temáticas con la dupla documento/monumento -ya planteada en *Pensar la historia*- sobre la que pivotea la memoria colectiva y la historia.

Interesa destacar la significación que adquiere la memoria para J. Le Goff. Esta "es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar la 'identidad', individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy". Y el estudio de la memoria social es uno de los modos esenciales de afrontar los problemas del tiempo y de la historia.

Precisamente, el control de esta memoria social, colectiva, se logra gracias a la medición del tiempo, que constituye, sin duda, un elemento esencial del poder. Recordemos que Witold Kula afirma que todo lo que sea "fijación de medidas es atributo

del poder en todas las sociedades de organización desarrollada"[5].

Finalmente, plantea la cuestión del documento transformado en monumento. La dupla documento/monumento constituye el material de base de la construcción de la memoria colectiva y de la historia. Cabe aclarar que 'documento' no es sólo el documento escrito, tal cual lo interpretó el Positivismo, sino todo aquello que atestigua la presencia del hombre. De allí que su lectura necesite de nuevos métodos, del contacto con las otras ciencias sociales. En *Pensar la historia* M. Foucault y su arqueología del saber ocupan un ligar destacado como forma de encarar los nuevos trabajos históricos.

En función de lo dicho, Le Goff rechaza la noción de "sociedades sin historia" a partir del debate sobre oralidad y escritura y el estudio crítico de las posturas referidas a las sociedades prehistóricas o a la India (que sufrieron un viraje destacable a partir de las investigaciones centradas en el Africa negra, que permitieron refutar las tesis de sociedades a-históricas).

En este caso puede observarse, nuevamente, cómo opera la interdisciplinariedad en favor de la historia. Donde las sociedades sean ágrafas la historia hecha mano de la antropología o la etnología. Ya hace algún tiempo, Claude Lefort en "Sociedades 'sin historia' e historicidad"[6] mostró cómo todas las sociedades son 'históricas'.

En síntesis, esta nueva obra de Jacques Le Goff deja claro los progresos de la historiografía y los nuevos rumbos surgidos a partir de la década del treinta de nuestro siglo: la historia económica, la historia social, las mentalidades... E. Le Roy Ladurie grafica muy bien en una frase esa evolución de la historiografía de nuestro tiempo, al decir que se deslizó "de la historia de las cantidades hacia la de las mentalidades"[7].

Esta explosión de temas, objetos y métodos de la historia, lleva a esta disciplina a encontrarse frente a una gran paradoja: la historia se ha convertido en elemento esencial para establecer identidades individuales y colectivas. No obstante, se halla en crisis -¿de crecimiento? se pregunta Le Goff, ¿de identidad? se preguntarán otros-, dado que en su diálogo con las demás ciencias sociales da la impresión de estar perdiéndose a sí misma.

Gerardo Rodríguez

NOTAS

[1] Cf. estos aspectos en Jacques Le Goff y Pierre Nora (Ed.), *Hacer la historia*. T.I *Nuevos Problemas*, T.II *Nuevos Enfoques*, T.III *Objetos Nuevos*, Barcelona, Laia, 1980.

[2] Paul Veyne, "Histoire" en *Encyclopaedia Universalis*, vol. VIII, París, 1968, p. 424 citado por Jacques Le Goff, *Pensar...*, p. 137.

[3] Citado por Claude Tarditis, "L'invitation au comparatisme. Marc Bloch et les anthropologues" en *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et Sciences sociales*. Contributions présentées au Colloque International Marc Bloch aujourd'hui organisé á Paris les 16, 17 et 18 juin 1986 par l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales et l'Institut

Historique Allemand de Paris. Textes réunis et présentées par Hartmut Atsma et André Burguiere, París, E.H.E.S.S., 1990, p. 135.

[4] André Burguiere, "Anthropologie historique" en *Encyclopaedia Universalis*, *Organum-Corpus*, T.I, París, 1980, p. 159, citado por Jacques Le Goff, *Pensar...*, p. 130.

[5] Witold Kula, *Las medidas y los hombres*, México, Siglo XXI, 1980, p. 22.

[6] En *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 27-42.

[7] Emmanuel Le Roy Ladurie, *Entre los historiadores*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 11.

LIBERA, Alain de, **Penser au Moyen Age**, coll. Chemins de Pensé, dirigé par T. Marchaisse, París, Seuil, 1991 (408 pp.).

Esta obra atrapa la atención del lector desde la inteligente ambigüedad de su título. Como el mismo autor señala en la introducción, "pensar en la Edad Media" es expresión que se puede entender de dos maneras: como afirmación de la existencia de pensamiento y pensadores durante el Medioevo, y como reivindicación de la legitimidad y del valor de dirigir nuestras actuales inquietudes intelectuales a ese período. Cabe anticipar que este ensayo no defrauda en ninguno de los dos sentidos, sin duda, complementarios: el interés que en el mundo del pensamiento filosófico despierta la Edad Media queda justificado también por sugestivos puntos de contacto entre los intelectuales medievales y los contemporáneos. Aunque Alain de Libera no los establezca siempre explícitamente, no es un mérito menor de su obra hacer que el lector reflexione sobre tales posibles semejanzas.

El ensayo se propone analizar la aparición del fenómeno de los intelectuales en los siglos XIII y XIV, examinando cómo se vivió en ese momento la experiencia del pensamiento. Ciertamente, al tratar sobre los intelectuales en la Edad Media, la referencia al maestro Le Goff es poco menos que inevitable. En este sentido, Alain de Libera advierte que él no se propone estudiar, sobre la línea de Le Goff, la relación de los intelectuales con el poder y su papel y función en la sociedad, sino el nacimiento del ideal intelectual en cuanto tal, sus formulaciones y exigencias, las condiciones en las que emerge y sus puntos de aplicación. Así, se inclina a recoger la sugerencia de Mariateresa Beonio Brocchieri: aproximarse a la autoconciencia de los intelectuales del período mencionado, principalmente, a través de la relación de éstos con la virtud, el conocimiento y el placer. De esta manera, intenta tomar distancia respecto del clásico Le Goff. Establecer hasta qué punto lo consigue es materia de discusión, en la medida en que cabe preguntarse si acaso la actitud de un intelectual respecto de la virtud, el placer y, sobre todo, el conocimiento no contribuye de hecho a determinar su relación con el poder y su papel en la sociedad. Lo que no puede negarse es que Alain de Libera traza esta última relación con tesis y estilo propios.

Como quiera que se formulen las conclusiones del lector, el propósito explícito del autor es considerar el surgimiento de la intelectualidad en cuanto ideal de vida que ninguna institución puede satisfacer, aun cuando lo albergue socialmente. Por eso mismo es imposible estudiar dicho ideal prescindiendo de su relación dialéctica con las instituciones que, en este caso, son, fundamentalmente, las universidades. Alain de Libera trabaja sobre la hipótesis de que los intelectuales universitarios medievales tomaron conciencia de sí como tipo humano antes de descubrirse como grupo. Lo hicieron esforzándose por definir lo que una existencia de filósofo debía ser. Para ello

hubieron de resolver cierto número de contradicciones derivadas de una que se puede considerar principal: la que se daba entre las exigencias de la sabiduría y las de su oficio en los claustros. Y se sabe que el ejercicio de la filosofía universitaria carecía en sí mismo de finalidad, al estar ordenado, especialmente, a la preparación de teólogos. El punto central de la tesis de Alain de Libera sostiene que la conciencia de este hecho se tradujo en una actitud con exigencias morales propias, extendida más allá de los claustros.

Se asistió así a una suerte de desprofesionalización de la filosofía, que, en opinión del autor, marcó el verdadero nacimiento del fenómeno de los intelectuales, vinculado con lo que los historiadores han dado en llamar la "revolución urbana". En este marco, distingue entre quienes crearon para sí una existencia filosófica nutrida de textos -ya sea en universidades o en *studia*-, y la de los que intentaron vivir esa vida encarnando las metáforas del discurso filosófico-teológico. En cualquier caso, se advierte, junto con la laicización del pensamiento, un pasaje a la lengua vernácula, como lo muestran Dante en Italia y Meister Eckhart en Alemania. El ensayo rastrea, justamente, esta *translatio sapientiae*. Y he aquí otra sugerencia que emerge de su texto: en él ronda permanentemente la noción de disidente, sin que el autor la nombre con frecuencia, de tal modo que el trabajo de Alain de Libera constituye una implícita invitación más a la tarea, aún pendiente, de elaborarla hasta hacer de ella una categoría con cierto consenso.

A ese proceso no es ajena la importación a la Cristiandad del ideal filosófico árabe que, habiéndose formulado en un mundo sin universidades, prometía una experiencia intelectual, válida en sí misma, en el transcurso y al término de la adquisición del saber. Por eso, las autoridades de la época no sólo reaccionaron condenando en el contexto universitario las novedades árabes, sino también sancionando los resultados de su secularización. Como consecuencia de este enfoque, Alain de Libera se centra, particularmente, en el período comprendido entre las condenaciones de París en el 1277 y la de Meister Eckhart en el 1329. Pese a ellas, cuando se creyó interceptar un error, se lo encontró multiplicado -en especial, en Italia y Alemania- "*mordant sur les laïcs et parlant leur idiome*" (p.23).

Desde este punto de vista, el autor comienza por rastrear las grandes líneas de la presencia filosófica helenística y árabe en la identidad intelectual de Europa, lo cual abarca los capítulos 1 a 5 de su ensayo: *Filosofía e Historia*, presenta una inquietante visión de los estilos interpretativos de grandes especialistas contemporáneos; *¿Por qué medievalistas?* acentúa esa inquietud con una respuesta desafiante a la pregunta por la actualidad de la filosofía medieval: es "*celle que la recherche lui imprime*"; El *Occidente cristiano* invita al medievalista a abrirse a una teología crítica de la Historia; *La herencia olvidada* lo incita a revisar el enfoque tradicional del averroísmo y del "mito de la doble verdad", cuyo verdadero sentido fue en el Medioevo semillero de *Filósofos e intelectuales*, título del quinto capítulo que hace echar de menos un tratamiento más extenso de la gran figura de Siger, clave para la tesis del autor.

En la segunda parte del trabajo, se examinan algunos efectos que, en última instancia, esas líneas helenísticas y árabes tuvieron en tres campos: el de la moral sexual, donde se afirma la especificidad del ascetismo filosófico; el de la felicidad de la *mens*, en torno de la cual se esboza un nuevo ideal de nobleza ligado a la situación del hombre en el cosmos; y la del desasimiento intelectual que se verifica en la subversión de estados y oficios, con una nueva libertad de espíritu desde la que se concilian razón y revelación. De esta segunda parte, que abarca los capítulos 6, 7 y 8, cabe suponer que, así como el sexto podrá atraer mayor interés entre los historiadores en busca de una visión de conjunto sobre el período en cuestión, el séptimo lo hará seguramente entre aquéllos que suelen centrar su examen técnico en textos filosóficos medievales, mientras que el octavo resultará enriquecedor, en particular, para quienes se dedican a la evolución de la espiritualidad en los últimos siglos de la Edad Media.

Ello obedece a que este ensayo no está construído con categorías puramente sociológicas, ni exclusivamente historiográficas, ni tampoco con aquéllas que sólo suele manejar el exégeta de textos filosófico-teológicos. Quizá por eso Alain de Libera incorpora al final un *Glosario* en el que ofrece una breve explicación de nociones tales como "maestros de Artes", "donación de Constantino", o "sustancia". De haberse ceñido la obra a un solo enfoque de los mencionados, hubiera sido innecesario incluir alguno de los conceptos señalados como ejemplos. Pero precisamente uno de sus puntos de atracción radica en que, al discurrir entre los campos de especialidades conexas a los que se ha aludido, los involucra a los tres; de este modo, consigue interesar a todo medievalista que -cualquiera sea su temática habitual- le brindará, sin duda, una atención sostenida. Por ello, no constituye un criterio editorial feliz el haber acumulado todas las notas al final: se dificulta así una lectura que exige mayor y más rápida continuidad, ya que, por momentos, apasiona lo polémico de las afirmaciones.

Es imposible abrir aquí una discusión sobre cada una. Baste decir que, en general, lo que puede suscitar un debate más profundo es la visión del autor sobre el averroísmo latino. Obra de no fácil lectura, sólo deberán prescindir de ella quienes no estén abiertos a enfoques innovadores. El trabajo de Alain de Libera puede y debe ser muy discutido. Seguramente lo será. Pero, en cualquier caso, y justamente por ello, se ha de celebrar su aparición.

Silvia Magnavacca

NIETO SORIA, José Manuel, **Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (Siglos XIII-XVI)**, Madrid, Eudema, 1988 (269 pp.).

Este libro, junto con *Iglesia y poder real en Castilla*, del mismo autor y aparecido también en 1988 constituye una dupla que se integra al más vasto campo de *Poder y sociedad en la génesis del Estado moderno: la Corona de Castilla, 1252-1516*, investigación presidida desde 1985 por el profesor Miguel Angel Ladero Quesada. Es una de las vertientes que estudia la génesis del Estado en la península ibérica, siendo otra la del *Groupe d' Etudes Hispaniques*, de la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*.

En *Fundamentos del poder real* el profesor Nieto Soria inscribe el tema en el marco de la nueva historia política, es decir, en la búsqueda de la comprensión de las "actitudes mentales relativas a la política", según la definición de Jacques Le Goff (p. 21). Ello implica abordar cauces y elementos de reflexión diferentes a los de la historia política tradicional, buscar un acercamiento a lo que en cada momento sería la opinión pública.

La adopción de Europa occidental como marco de referencia historiográfico permite inscribir el caso castellano en un contexto que, si bien le es natural, ha sido a menudo omitido. Esta afirmación del autor se funda en un examen detenido de la bibliografía y de las fuentes escritas que, si bien no han sido agotadas -aclara- fueron lo bastante trabajadas como para permitirle ofrecer un panorama válido de la temática propuesta. Textos jurídicos, de teoría política, las fórmulas de los diplomas y, especialmente, las obras literarias, constituyen los testimonios de los que se ha valido el autor para construir esta síntesis.

El orden adoptado comprende cuatro capítulos: uno más breve donde se fijan los presupuestos teóricos, el segundo y el tercero, respectivamente dedicados a la imagen teológica y a la imagen jurídica, y el cuarto, donde son analizados algunos ejemplos de ideología y realidad política.

Los *Presupuestos teóricos* de los que parte Nieto Soria para facilitar la objetivación de su sujeto de análisis son siete: imagen, símbolo, leyenda, mito, propaganda, ideología y la relación religión-poder político. Todos ellos son definidos, analizándose su función, caracteres e implicaciones. Se trata de los conceptos clave con relación al tema y, si puede llamar la atención la ausencia de alguno no menos fundamental, como rito, su valor queda aclarado en el contexto de los explícitamente considerados.

A partir de este bagaje conceptual, Nieto Soria encara el análisis de *La imagen teológica* (Cap. 2). Un rápido repaso de las obras dedicadas al estudio del tema en el occidente medieval -Kantorowicz, Bloch- denota la casi total ausencia de referencias al

caso castellano. La afirmación corriente es que la monarquía castellana bajomedieval careció de referencias teológico-sagradas significativas. Nieto Soria sostiene, por el contrario, que es imposible comprender dicha monarquía prescindiendo de la valoración de tales componentes. Ellos alcanzan su *maximum* "en el análisis del tránsito entre la idea del poder personal del rey, teológicamente concebido, y la idea del poder impersonal y público" (p. 51). En esta secularización de la teoría política -sostiene el autor- se aplicaron sistemáticamente conceptos teológicos-religiosos a las realidades políticas.

Cuatro tipos de imágenes fueron utilizados con ese sentido: teocéntricas, sacralizadoras, moralizadoras y organicistas. El autor va siguiendo a cada una de ellas ordenadamente en los textos, teniendo en cuenta su evolución y la comparación con el caso francés. Esta posición lo enfrenta a tesis de varios historiadores, principalmente de J. A. Maravall, Américo Castro y, más recientemente, de Teófilo Ruiz, alineándolo, en cambio, junto algunas de las interpretaciones de Eugenio Asensio y de Alain Milhou, entre otros. Su conclusión es que "es factible hablar de una forma de religiosidad política en la Castilla bajomedieval que contendría, como uno de sus argumentos principales, cierta mística del poder real caracterizada por el manejo de una amplia variedad de imágenes teológico-sagradas, por una limitada utilización de símbolos materiales y por escasa sistematización ritual, constituyendo todo ello la base de una devoción monárquica de notable proyección y efectividad política, y de muy amplia perduración temporal" (p. 107).

Las *imágenes jurídicas* (Cap. 3), se caracterizan por su estrecha relación con las teológicas, su claro objetivo propagandístico y la enorme diversidad de posibilidades interpretativas -incluso antagónicas- que ofrecen. Su evolución las muestra mucho menos estables que las teológicas, con concentración de la creatividad en dos etapas: la segunda mitad del siglo XIII y todo el siglo XIV. Para su estudio, Nieto Soria las agrupa, de acuerdo a su contenido y a sus efectos políticos, en tres categorías: imágenes de superioridad, de limitación y de función. El reinado de Juan II aparece como etapa clave en la gestación de varios de los conceptos aquí estudiados. Así, la evolución hacia un poder real absoluto se comprueba nítidamente en los textos desde ese momento y -según el autor- debe ser interpretada, principalmente, "como una imagen destinada a describir unas aspiraciones de poder, inalcanzables en el momento en que se comienza a emplear por la realeza" (p. 127). También la idea de soberanía atravesó en aquel reinado y durante el siglo XV instancias decisivas.

Las imágenes vinculadas a la limitación del poder regio no pueden ser estudiadas sin olvidar que estuvieron destinadas al fracaso. Con ello también se relaciona el que aparezcan principalmente en los textos sobre levantamientos, como el de las comunidades, ya iniciado el siglo XVI.

La imagen jurídica de la realeza castellana que ha quedado plasmada al término de la evolución comenzada en el siglo XIII y que se continúa hasta comienzos del XVI, es la de un rey sobre quien no existe ninguna otra autoridad temporal. Su superioridad se funda en el sentido mayestático reconocido a las monarquías, en el poderío real absoluto y en una incipiente noción de soberanía que implica que los demás poderes están sujetos a la supremacía regia. El rey actúa como administrador de la Corona Real, "entendida, más que como simple objeto simbólico, como concepto jurídico-político transpersonalizador que incide sobre el poder regio, limitándolo o expansionándolo". "Como legitimador máximo de la acción gubernativa de esta realeza surgirá la idea de Bien Común que, además de proporcionar a la monarquía una extraordinaria dimensión pública que antes no tenía, exigirá también al monarca una función concreta: juzgar, premiando y castigando: legislar y proteger" (p. 165).

En el capítulo 4, *Ideología y realidad política: algunos ejemplos*, Nieto Soria culmina su obra analizando el trasfondo ideológico de algunos acontecimientos políticos -como las sublevaciones nobiliarias del siglo XV y la guerra de las comunidades en el XVI- y de las principales instituciones como la Iglesia, las Cortes, la oficialidad regia y el propio comportamiento del monarca. Estos ejemplos tienen el objeto de mostrar diversos aspectos de lo que el autor llama "la trastienda ideológica" de algunos acontecimientos e instituciones de la época. De este modo, cierra el círculo planteado al comienzo, cuando expresara su objetivo de desvelar las actitudes mentales vinculadas a la política.

La obra concluye con un apéndice consistente en un vocabulario político ideológico del poder real, que también hace las veces de apéndice documental pues está integrado principalmente por los términos que aparecen en las fuentes, examinados a lo largo de la obra, y que acá son sintéticamente definidos y mostrados en su contexto concreto, transcribiendo algún fragmento significativo que los contiene. A ellos se agregan las definiciones de algunos conceptos claves acuñados por la historiografía contemporánea. La lista de fuentes y de bibliografía completa la obra.

El libro, por su carácter abarcativo y de síntesis -que no se contradice con su sólida fundamentación documental- tanto como por el rigor de sus planteos metodológicos, es de referencia insoslayable para quien pretenda comprender los problemas relacionados con el poder, más allá del acuerdo o disenso que puedan suscitar algunas de sus afirmaciones.

Raquel Homet

Prier au Moyen Age. Pratiques et expériences (Ve-XVe siècles). Textes traduites et commentés sous la direction de Nicole BERIOU, Jacques BERLIOZ et Jean LONGERE. Introduction de Nicole BERIOU, Turnhout, Brepols, 1991 (349 pp.).

La plegaria en la Edad Media, tema que ya diera lugar -entre otras expresiones- a la celebración de un coloquio en 1980[1], ha sido el motivo convocante, desde 1987, de un grupo de destacados especialistas en el pensamiento religioso medieval, reunidos en el *Institut de Recherche et d' Histoire des Textes* de París, constituyendo la obra que nos ocupa uno de los frutos de esas reuniones. Se trata de una vasta selección y traducción de textos y de un conjunto mucho más reducido (no llega a la docena) de representaciones gráficas, comentados de acuerdo con los cánones tradicionales para las obras de este género, de ubicación de la fuente, de su autor y contexto histórico, difusión alcanzada y -aunque no siempre- análisis de su propuesta. Es en la riqueza, variedad y novedad de los textos presentados donde reside el principal interés de este volumen, rico en sugerencias.

La obra está concebida en tres partes que denotan -¡una vez más!- la influencia de la semiótica en la historiografía francesa contemporánea y, específicamente, en el campo de las mentalidades. El enfoque es atractivo, aunque muchas veces ganaría con el aporte de otras perspectivas, sobre todo de la social, cuya ausencia es la que más se lamenta en los comentarios.

Esas tres partes -cada una de las cuales comprende, a su vez, tres subdivisiones- son: "Decir y hacer sus plegarias", "Vivir la plegaria" y "Pensar la plegaria". En la primera de ellas se examinan sucesivamente tres libros de oraciones o grupos de ellos: los carolingios, el salterio de Cristina de Markyate y los Libros de Horas. En el comentario de estos últimos se torna particularmente sensible la pobreza del enfoque social: si bien es cierto, como señala P. Rézeau, que la difusión de estos libros siempre estuvo limitada a una pequeña minoría de quienes sabían leer y escribir y poseían, además, los medios para adquirirlos (p. 39), no lo es menos que interesa plantear los matices de la difusión entre los grupos aristocráticos y burgueses. Asimismo -a pesar de la permanente atención (en la obra y en este comentario) al propósito y a la difusión de libros y plegarias- se pasa por alto un signo de relevancia para conocer la asiduidad con que los frecuentaban los usuarios: el grado de desgaste que exhiben no pocos de los ejemplares conservados, y que no es imputable a las condiciones de conservación sino al uso frecuente que les dieran sus respectivos dueños, como observara John Harthan en su indispensable publicación sobre los Libros de Horas[2].

Esta primera parte continúa con "Las palabras de la plegaria", por donde desfilan trece bellos testimonios de oraciones compuestas desde el siglo VIII al XVI. Sus matices y representatividad son variados: algunas debieron de gozar de popularidad, como "la

oración llamada de Carlomagno" compuesta en versos alejandrinos y para ser recitada en público (pp. 66-69) o la plegaria de Teófilo. Otras, por el contrario, testimonian una necesidad espiritual muy íntima e irrepetible, tal la plegaria que Abelardo enviara a Eloísa para orar por el logro de su unión en Dios. No faltan los rezos que delatan la carga de una tradición no cristiana, "contaminación" perceptible a lo largo de todo el período, desde la oración del siglo VIII falsamente atribuida a san Patricio y en la cual las creencias célticas resultan apenas disimuladas, a la "Plegaria para alejar la tempestad" y la "Plegaria talismán", entre cuyas múltiples virtudes se ponderan las de evitar -no sólo a quienes la reciten sino a quienes la lleven consigo- una muerte violenta, librar de la derrota en batalla a los hombres y asegurar un buen parto a las mujeres...

La sección se cierra con el capítulo titulado "Hombres y mujeres en plegaria". Los textos elegidos son representativos de la actitud de las personas en oración: cuándo, por y para qué -y, nuevamente, con qué términos- se buscaba la unión con el Señor. Es éste también el espacio de las imágenes: A.-F. Leurquin-Labie señala la evolución desde una relativa pluralidad de posturas en los primeros tiempos (de pie, totalmente prosternado, de rodillas), al progresivo triunfo de la genuflexión desde el siglo XII. El análisis propuesto parece, empero, demasiado esquemático. No se justifica el por qué de la limitación a imágenes de personajes orantes, eliminando las que sirven de apoyo a la plegaria (p. 118, na. 1) cuando, en rigor, el análisis del contexto puede brindar la contrapartida necesaria para contribuir a comprender el significado: no puedo menos que evocar las expresivas escenas de la procesión de Gregorio Magno para liberar a Roma de la peste (que acá no se incluyen). La muy limitada serie de imágenes seleccionada -si bien justificada por las exigencias editoriales pero que, en las palabras de Nicole Bériou, también testimonia la limitación de los gestos esenciales- resiente el conjunto de la obra. Volviendo a las fuentes escritas, son éstas las que, paradójicamente, describen mejor las escenas y, con ellas, sentimientos y emociones: la evocación de la pequeña Cristina de Markyate grabando con la uña el signo de la cruz en la puerta del monasterio es significativa, aun cuando la noticia tal vez ha sido atribuida con demasiada rapidez a la santa.

La segunda parte -"Vivir la plegaria"- propone tres ejes cuya identidad no se perfila con claridad: ¿cuál es el elemento singularizador entre la llamada "matriz monástica" (Cap. 4) y la normativa (Cap. 5), en la cual coexisten los orígenes regular y secular? ¿Qué significado ha querido darse al capítulo 6, "La plegaria de las *simples gentes*", al incluir en él el espejo de princesas de Durand de Champagne, confesor de la reina Juana de Navarra? ¿En qué sentido se considera a las princesas "simples gentes"?

La última parte -"Pensar la plegaria"- presenta en primer término los comentarios de las oraciones cotidianas -*Padre Nuestro, Ave María* y *Credo*- muy numerosos y

destinados a aclarar su significado a los fieles. Del primero fueron elegidas cinco glosas, anónimas las del siglo IX y del XIII, y de san Bernardo, Ricardo de Saint-Victor y santo Tomás de Aquino las tres restantes: el lector interesado en las comparaciones hallará acá un desafío atrayente al que todavía podrá agregar la versión cátara del *Padre Nuestro*, incluida en el capítulo 3. El capítulo 8, "Del recogimiento a la limosna", muy breve, propone la clasificación de las plegarias realizada por Esteban de Bourbon y una exhortación a la sinceridad del orante, incluida al final de un poema del siglo XIII dedicado a la Virgen. El noveno y último capítulo "Los nombres de la plegaria" alude a un problema que -en realidad- los autores hubieron de afrontar repetidamente a lo largo de la obra, al realizar las traducciones: el de la evolución experimentada por los vocablos, especialmente por el término *oratio*. Se reproducen acá las dos grandes tipologías de las plegarias: la más antigua, fundada en el objeto de éstas -súplicas (*obsecrationes*), plegarias (*orationes*), pedidos (*postulationes*), acciones de gracias (*gratiarum actiones*)- fue realizada por san Pablo y abordada aquí a través de los comentarios de Juan Casiano y de san Bernardo de Clairvaux. La segunda es de origen medieval y se basa en las etapas de la vida espiritual, cuyo número varía según los autores que, en esta selección, son Hugo de Saint-Victor, el abad cartujo Guigues II, quien clasifica las oraciones en gradación ascendente -lectura, meditación, oración y contemplación- y san Buenaventura, cuyas obras han tenido mayor difusión.

La pluralidad de colaboradores, que sin duda ha favorecido la riqueza y variedad del material reproducido, se traduce en diferencias en la profundidad de los comentarios. No obstante, si el objeto principal de este libro es poner al alcance de un público más amplio textos en la mayoría de los casos poco difundidos que hacen a la historia de la mentalidad religiosa cristiana, el propósito se cumple y la sola riqueza de las fuentes escritas ofrecidas alienta ulteriores investigaciones.

Raquel Homet

NOTAS

[1] Colloque du CUERME (marzo de 1980), publicado en *La prière au Moyen Age (Littérature et civilisation)*, Aix-en-Provence, 1981.

[2] John Harthan, *Books of Hours and their owners*, Golborne y Milán, Thames and Hudson, 1977, p. 33. P. Rézeau cita a Harthan en la bibliografía indicada en notas.

SARASA SANCHEZ, Esteban, **Las claves de la crisis en la Baja Edad Media**, Barcelona, Planeta, 1991 (118 pp).

La colección *Las claves de la historia* intenta ofrecer el zumo de cada época o período histórico, señalar la estructura esencial, los acontecimientos claves.

Hablar de la crisis de la Edad Media pone, sin duda, al historiador frente a una elección tantas veces cuestionada, la periodización, que implica aceptar cortes, comienzos, conclusiones que -indudablemente artificiales- son necesarios e inexcusables. Esta elección se le plantea por cierto a Sarasa Sánchez, recurrentemente se lo pregunta en su texto: ¿Este período constituye una Edad Media particular o es ya una nueva edad? También indican esta duda los títulos de los capítulos, por ejemplo "La otra Edad Media o los nuevos tiempos" (cap.I), "¿Baja Edad Media o alta modernidad?" (cap.II).

Para Sarasa Sánchez, el año 1300 tuvo mayor importancia que el año 1000, fecha que hasta ahora se consideraba clave en el comienzo de transformaciones y cambios.

En el período elegido hallarán solución muchos de los interrogantes planteados siglos atrás. Por ejemplo, se pregunta el autor si el concepto de "libertad" que aparece en Pico de la Mirandola a fines del siglo XV, no ha de interpretarse como superación de la oposición medieval entre revelación y razón.

En esta presentación, el siglo XIII pierde, sin duda, su carácter de época floreciente y de progreso indiscutible. Por lo menos su final está marcado con signos preocupantes, episodios de advertencia los llama el autor. Esta es la actual posición de casi todos los historiadores, desconfiar del siglo XIII como culminación absoluta. En todo caso, los signos de la nueva edad aparecen pronto para inaugurar un período de larga duración que continuó hasta los siglos XVII y XVIII.

Por otro lado, se impone definir el sentido de *crisis*, a la cual de ordinario se le da sentido negativo. Sin que medie una definición del término -que etimológicamente tiene una connotación positiva- Sarasa alude al uso más común, negativo, correspondiente a decadencia, otoño, declinar..., palabras con que tantas veces se ha querido definir estos siglos. Pero el autor apuesta también al sentido inverso, es decir al positivo, para valorar los cambios y mutaciones producidos en una línea de progreso continuo...

El libro se encarga luego de analizar cómo diversos elementos pueden explicar esa época de crisis que -aunque se atribuye a todo el mundo europeo- el autor trata, lógicamente, de caracterizar de manera regional.

Los siglos XIV y XV conocieron la modificación de estructuras materiales y morales, la transformación de comportamientos y actitudes. Sarasa Sánchez nos hará conocer las categorías de análisis sin desdeñar ni obviar ninguna. Armoniza de tal manera las teorías expresadas por Dobb, Sweezy, Postan, Hilton, Guy Bois, Hobswam...

Tendencias demográficas, tesis malthusiana, monetarista, luchas sociales, con-

vulsiones, cambio de mentalidad... Todo ello presentado a través de los ejes estructura-coyuntura.

Los elementos imbricados nos dan un panorama en que aparecen fuertes modificaciones socio-económicas, la inflación que determina la disminución de las rentas fijas de la nobleza y su progresiva decadencia, de la circulación dineraria que dejará de lado la teoría del "justo precio" para aceptar el "juego de la oferta y la demanda", el desarrollo de los principios de transacciones comerciales, la concentración de fortunas. Importantísimo, la aparición de un escenario en que se mueven los nuevos protagonistas, en el ensayo de Sarasa Sánchez se delinea la ciudad a través de espacio-actividades-gentes. Se plantea la interacción campo-ciudad. No se ignoran los esfuerzos por aumentar la producción agrícola, la extensión de la viña y de los cultivos mixtos. Se intenta determinar los momentos de recesión y de progreso.Se acepta la depresión demográfica y los despoblados resultantes aunque en la actualidad se revé la teoría de los *lost villages* como afirmación de la disminución de la población. Hay otros espacios que aparecen buscando su definición que, en un principio, puede ser más ideológica que real, un "estado de espíritu", las naciones que intentan su cohesión y fijan sus fronteras. Naciones que se expresan en soberanía, de allí los ejércitos profesionalizados y permanentes, el poderoso aparato militar. Naciones que estructuran una organización administrativa en que la nobleza de toga se ensalza y se hace indispensable.

Sin duda, la nueva geografía pertenece al ámbito de la Europa occidental, ya que Alemania no logrará durante mucho tiempo su unidad y los reinos eslavos y orientales mantendrán viejas estructuras políticas y un claro estancamiento económico. Atípica aparece Italia con su fragmentación política y su afirmado potencial económico.

En esta imposición de nuevos valores, el pontificado de Avignon intenta restructurar la teocracia pontificia en un momento en que esa idea se encuentra en crisis.

Europa además extiende sus costas y sus tratos comerciales, el marítimo encuentra nuevas naves y técnicas que permiten asomarse al Atlántico.

No olvida Sarasa Sánchez señalar las nuevas formas mentales, las vías de la espiritualidad expresadas en las actitudes de la *devotio moderna* o en las herejías que mezclan una clara politización a su mensaje espiritual. El pensamiento que se adhiere definitivamente al aristotelismo, la armonización de razón y fe... la afirmación de los grandes centros intelectuales, universidades y *studia*, la difusión del conocimiento merced a la imprenta.

Y las actitudes pasionales ante las catástrofes colectivas y las desdichas personales. Guerra, peste, hambre, muerte exacerbaron -según el autor- sensibilidades ante situaciones extremas. Se impone la necesidad de medir el tiempo, se vive la dimensión del cuerpo hedónico, del atuendo lujoso, se acentúa la tendencia a la laicización. En este panorama de trastocamiento de valores tradicionales no se debe olvidar la imposición de las expresiones de la cultura popular -que se unirá en muchos casos con la cultura

erudita- escrita, de transmisión oral o exteriorizada en representaciones y festejos...

El panorama trazado por Sarasa Sánchez no olvida, como dijimos, las particularidades locales pero, naturalmente, se ve constreñido a una medulosa síntesis en las poco más de cien páginas de texto. Dado lo controvertido del tema significa una posición personal del autor, no siempre compartida por quienes se han asomado a este período.

Cabe destacar lo cuidado de la edición en que las ilustraciones representan un papel importantísimo, selección acertada, reproducción excelente.

Nilda Guglielmi

SCHMITT, Jean Claude, **La raison des gestes dans l'Occident médiéval**, Gallimard, 1990 (432 pp.).

J.-Cl. Schmitt ha titulado este libro *el sentido de los gestos*. Es decir que tratará de buscar las razones de la gestualidad medieval que es una manera de interrogarse sobre las gestualidades en general. En este caso, historiza esta dimensión antropológica en un determinado contexto histórico. Aislar gestos repetidos y darles su sentido último es entender una época. Por ello, J.-Cl. Schmitt ha citado esta frase de *El burgués gentilhombre* de Molière: "Et la raison ne doit-elle pas être maîtresse de tous nos mouvements?" (II,3).

Razón y sentido, he aquí dos palabras que pueden conjugarse en una sola y que son guías para la lectura de este libro de Schmitt. La racionalidad, el reconocimiento y aceptación de los gestos como parte de una vida social, el sentido que esa sociedad otorga a determinadas actitudes.

Este libro desarrolla las hipótesis enunciadas por un grupo de investigación de l'*Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* y por quien lo dirige y nuclea -Jacques Le Goff- en varios de sus artículos y por el mismo Jean-Claude Schmitt. Este ha adelantado algunas de sus conclusiones en *Le geste, la cathédrale et le roi* [*L'Arc*, número especial dedicado a Georges Duby, nº 72, 1978] y en *"Gestus, gesticulatio", contribución a un estudio del vocabulario latino medieval de los gestos en la léxicographie du latin médiéval*, París, 1978. Recordemos también los títulos debidos a Jacques Le Goff: "*Los gestos del Purgatorio*", "*Los gestos de San Luis*". El primero establece dos entidades fundamentales cuya relación determinará la importancia de los gestos. Esas dos entidades son *cuerpo* y *espacio*. El hombre que gesticula relaciona de una peculiar manera el *intus* y el *foris*, concediendo al espacio una dimensión cultural. Jacques Le Goff enlaza su preocupación por el purgatorio con su necesidad de matización del concepto de gestualidad. Así establece la identidad de quienes gesticulan y de quienes sufren la gesticulación, el movimiento activo o pasivo, la iniciativa de hacer un gesto o el sufrir el gesto de otro. En suma, el artículo establece dos hipótesis provisionales que orientarán las investigaciones del grupo mencionado: 1º) el sentido de *espacio* orientado, la relación de movimiento y espacio y las dualidades que emanan de ellas: afuera-adentro, arriba-abajo..., y 2º) la caracterización (activo-pasivo) de los personajes a quienes incumbe la gesticulación. En el artículo "*Los gestos de san Luis*", Le Goff señala lo que marcará en su libro Schmitt, la cesura que se produce en los siglos XII-XIII. Con anterioridad se acepta el gesto pero se condena la *gesticulatio*. A partir de este momento, la gesticulación, es decir el gesto exagerado, a veces desacompasado, es aceptado o justificado cuando antes sólo originaba reprobación.

Pero antes de cesurar la Edad Media en lo que se refiere a estas concepciones,

recordemos -con Jean-Claude Schmitt- que nos enfrentamos con una civilización del gesto. Contratos, compromisos, obligaciones de todo tipo se formalizaban con gestos y palabras consagradas. Epoca que no desdeñó la escritura, sino antes bien le dio importancia dada su rareza, pero en que, sin duda, primó el gesto. En ella el movimiento se cargó de ritualidad, apeló a la eficacia de la magia, llamó a la sacramentalidad.

También Schmitt acepta la importancia del cuerpo, su ritualización, el valor de las connotaciones que se le dan: cuerpo místico, cuerpo social... La sociedad como un vasto cuerpo. El gesto considerado como una prolongación del cuerpo que extiende a éste hasta encontrar a la sociedad laica o para comunicarse con el testigo divino, con el interlocutor religioso. Por todo ello, el dibujo que configura el movimiento, la mesura o desmesura, la *kínesis* desorbitada o controlada hinca sus raíces en lo profundo de una sociedad y la configuran. Y decimos "de una sociedad" porque, sin duda, el gesto es una comunicación no verbal que liga al hombre -aun en soledad- con otro.

Pero toda esta teoría es necesario probarla merced a documentos escritos y también a representaciones pictóricas. Que -naturalmente- no darán testimonio por sí sino a través de interpretaciones, múltiples a veces, ya que siendo el gesto movimiento en general sólo puede ser captado en un momento, inmovilidad transitoria y necesaria a la descripción.

J.-Cl. Schmitt hesita ante la posible tipologización del gesto. Una tipologización -que implica interpretar, juzgar, clasificar- estructurada por los contemporáneos medievales o desde nuestra perspectiva. Una tipologización de la que surgirán "razones" diferentes, explicaciones desde diversos ángulos. La ambigüedad de la palabra "razón" permitirá a J.-Cl. Schmitt abrir un amplio abanico de posibilidades explicativas.

Como decimos, el historiador ha basado su tarea sobre fuentes de diversa naturaleza: textos teológicos y jurídicos, literarios, pedagógicos, médicos, *coutoumiers*, tratados diversos, dramas, sermones, espejos de príncipes... Y sin duda, de imágenes que conocerán una lógica selección dada la riqueza que presentan y que haría imposible comprenderlas en su totalidad.

El autor analiza en primer término el legado de la Antigüedad, un legado verdaderamente interesante en la oposición de las figuras del orador y del histrión. "La Antigüedad ha inventado el modelo de un espacio cívico del gesto".

En la estructuración de la Edad Media, de su universo mental fue fundamental la presencia de la Iglesia, la afirmación de su propio terreno,la separación de clérigos y laicos, el predicamento de los primeros sobre los segundos. Gesto y ritualidad se conjugan en este momento de manera necesaria. Moral y gestualidad coinciden, se definen los malos y los buenos gestos. Los Padres de la Iglesia cargan a la relación alma-cuerpo con nuevos valores, haciendo del cuerpo un instrumento de la salvación y la redención.

Por supuesto, la opinión de la Iglesia incidió sobre la gestualidad real que se

ritualizó y se transmitió a través de los *espejos de príncipes*. El ascetismo monástico insistió y ahondó su desconfianza del cuerpo, unos "movimientos del cuerpo" que habían de armonizarse con los "movimientos del alma". Pero el cristianismo no ignoró la herencia clásica y de esa fusión nació la retórica cristiana. Una gestualidad pautada destinada a estructurar la conducta del predicador.

También se consideró la gestualidad de la danza, asociada a la música, la danza tan presente en el Antiguo Testamento. Sospechada por los Padres de la Iglesia, también apareció como ejemplo de humildad, de perfección, de armonía... De allí las danzas en las iglesias, toleradas por unos, condenadas por otros.

Jean-Claude Schmitt continúa con su análisis a través de los testimonios de épocas posteriores. Se revisan los textos de Rémi d'Auxerre, la difusión de los manuscritos de Terencio, las imágenes carolingias resultantes... Imágenes en que los rituales formalizados utilizan la mano como el más importante elemento. El arte carolingio y otónida toma como modelo los gestos divinos, la figura esencial es el emperador en majestad.

Las actitudes desacompasadas impresionan a la sociedad de este momento, los enfermos mentales ejemplifican esa sospecha, se los considera poseídos del demonio. Por ello, la disciplina monacal intentará borrar en los novicios los exagerados gestos del mundo para insuflar en ellos la armonía que deriva de una interioridad no perturbada por pasiones y deseos desordenados.

Gestualidad y actos, realizaciones cotidianas o hechos elevados, *gestus* y *gesta* preocupan a Schmitt quien, a partir de esa dualidad estudia los gestos de laicos y clérigos. Actitudes de los tres *ordines*, en la vida cotidiana, en la guerra, en la muerte, en todos los momentos que configuran los ritos de paso...

Los siglos XII y XIII son particularmente cuidadosos en la distinción de los gestos correspondientes a los "ordines", a los "estados", a las "edades". Entre éstos, se atiende a los gestos que corresponden a la infancia. La noción que engloba a los gestos de los "ordines" y de los "estados" ya no es la *disciplina* sino la *courtoisie*. En la conducta de hombres y mujeres se debe observar *mesura*, en todas las ocasiones en que esa sociedad noble se reúne, especialmente en el banquete, espectáculo de poder y de alianza. Puesto que esa sociedad está presidida por el rey, son fundamentales los gestos reales. Gestos que se transformarán a medida que el Estado se modifique a fines de la Edad Media.

Sin duda, los progresos y orientaciones de la medicina importan enormemente en la definición de las actitudes gestuales. La *fisiognomía* -ligada a largas tradiciones- se relaciona con el descubrimiento del "temperamento a que cada uno pertenece". Temperamento que debe guiar conductas y actitudes. Los tratadistas relacionan la gestualidad con la política y consideran el gobierno de los miembros como una metáfora que alude al gobierno de los reinos. El cuerpo se transforma en un elemento importante en la reflexión sobre macrocosmos y microcosmos.

Pero entre los laicos hemos mencionado no sólo a los *bellatores* sino también a los *laboratores*. En una sociedad ociosa también existen los gestos del trabajo. La cultura monástica había hecho de los instrumentos de trabajo instrumentos del diablo, martillos, tenazas, forja, limas, sierras... Los demonios son siempre representados atenazando a los condenados, instrumentos de labor y gesticulación exagerada configuran los gestos diabólicos.

La Iglesia desconfía del trabajo que aporta ganancia, bienes materiales que podrían hacer perder de vista el sentido espiritual de la vida. Sin duda, se examina esa actitud negativa, los cistercienses aceptarán el trabajo que garantiza la beatitud espiritual. Pero -como dice el autor- es la ciudad la que justifica e impone los gestos del trabajo. Se establece una relación importante entre el "orante" y el "artesano". Esa jerarquización se aprecia en las trazas que los artistas dejan de su trabajo, en adelante el autor firma su obra, establece una autoría de la que se enorgullece.

Incluso las miniaturas dan testimonio de la actividad técnica del escriba. Además, las iniciales historiadas o los portales de las iglesias toman como tema los trabajos de los meses o las labores campesinas o artesanales.

A partir del siglo XII se racionalizan los gestos. Existe un comienzo del sistema de comunicación de los sordomudos, probablemente como imitación de los *signa* que los monjes intercambiaban entre sí para comunicarse. Pero, sin duda, la cesura más importante es la que se introduce en la rehabilitación del gesto. Por ello, Schmitt se interroga sobre la nueva consideración de los juglares. Estos tenían tan mala reputación como los histriones de la Antigüedad, pero en este momento se transforma la óptica con que se los mira. Schmitt examina una imagen de David músico que evidencia este cambio y modificación de conceptos. Sólo será importante en adelante diferenciar los buenos de los malos juglares.

También esta nueva actitud frente a la gestualidad de los histriones, está en relación con la importancia que se otorga a las representaciones dramáticas en las iglesias a partir del siglo XI. Sabemos que el texto de esas obras de teatro aparecía acompañado con indicaciones acerca del continente que habían de adoptar los participantes. En ese momento también se da una renovación en la actitud del predicador. Por un lado, incluía el descubrimiento de la retórica antigua. Por otro, la aparición de las nuevas órdenes mendicantes, que se dedicaron a la predicación de multitudes. Necesitaron el gesto para expresar las emociones que querían transmitir al público.

En este análisis de los gestos que correspondían a laicos y religiosos, J.-Cl. Schmitt analiza los que llevan de la plegaria al éxtasis. Como bien dice refiriéndose a san Francisco, "los estigmas son la culminación del gesto". Los gestos de san Francisco son gestos fundacionales, de ellos surgen muchos de los gestos místicos. Gestos de los cuales algunos desconfían, dadas su dinamicidad y espectacularidad. A pesar de esa desconfianza, los místicos son los grandes protagonistas de la época, a ellos se dirigen

en busca de consejo los poderosos de la tierra, en ellos se ve a los depositarios del saber divino. En ese análisis de gestos de laicos y religiosos, importa examinar la "magia" de los gestos. Gestos de los magos o de los brujos, gestos de imposición de manos, signo de la cruz, todos ejercen su magia; "la antropología conoce bien esas prácticas que reposan sobre una concepción metafórica de la eficacia simbólica de los gestos, de los objetos y de las palabras". Por supuesto, la eficacia simbólica de los gestos se expresa de múltiples maneras pero naturalmente, de manera esencial -para el cristiano- en la misa.

De este modo -concluye J.-Cl. Schmitt- durante los diez siglos de la Edad Media, la *gesticulatio*, los gestos, las actitudes han conocido diversa consideración, se los ha apreciado de diferente manera. El gesto fue exaltado, sospechado, enaltecido u ocultado, siempre omnipresente e imprescindible. Por cierto, la consideración de las actitudes no se dio de manera lineal, no se aceptaron de una vez para siempre, sino hubo hesitaciones, modificaciones en relación con la gestualidad prescripta y aceptada.

Sin duda, incitador es este libro sobre los gestos que han sido definidos como jeroglíficos corporales, jeroglíficos efímeros.

En su obra, J.-Cl. Schmitt desarrolla una importante investigación, acicateado el saber histórico por las incitaciones de la antropología. Mentalidades e imaginario se mezclan en este estudio riquísimo y necesariamente incompleto, a pesar de su extensión. Schmitt ha prodigado su atención a los primeros siglos de la Edad Media, especialmente al momento de *oradores*, *labradores* y *defensores*. El mundo burgués, sus gestos tan peculiares, quedan menos iluminados en la ejemplificación aunque futuras investigaciones podrán deshojar ese campo a partir de la teorización que propone el autor.

Nilda Guglielmi

SIVERY, Gérard, **Terroirs et communautés rurales dans l'Europe Occidentale au Moyen Age**, Arras, Presses Universitaires de Lille, 1990 (248 pp.).

Tras varias décadas de fructuosas investigaciones, el profesor Sivéry acredita la experiencia y madurez requeridas para emprender esta búsqueda de una tipología de las comunidades rurales y de sus relaciones con el señorío que, centrada en los territorios de Hainaut, caros a la experiencia del autor, confronta permanentemente esos resultados con los de otras regiones del occidente europeo.

Conocedor de los peligros que encierra el rígido dogmatismo, Gérard Sivéry advierte expresa y reiteradamente de lo provisorio de los modelos: algunas de las tipologías en boga hace medio siglo -como la de los tres paisajes rurales de Francia- constituye un buen ejemplo de esa caducidad.

El punto de partida del autor es la crítica a los estudios de historia rural prioritariamente centrados en el señorío y en el feudo, que relegan o subordinan a éstos el papel de las comunidades campesinas cuando la verdad es que una documentación suficientemente amplia -de cartas franquicias, actas de *échevinage* y contabilidades aldeanas- muestra una realidad muy diferente, en la que los campesinos organizan diversos aspectos de su vida en sociedad sin interesarse por el señorío.

El profesor Sivéry examina en primer término los recursos tecnológicos, los ritmos y límites de su difusión. El tema de los rendimientos gana en claridad por la comparación con los actuales: vemos así que en el Flandes finimedieval se lograban quince quintales por hectárea -llegando incluso a cuarenta- y que el promedio francés en 1950 fue, precisamente, de quince. Pero, claro, adviértense las profundas variaciones medievales entre las diversas comarcas.

Tras las técnicas, el paisaje, cuyo dinamismo es oportunamente recordado. Con las precauciones que apuntamos al comienzo acerca de la tipologías, G. Sivéry propone para fines de la Edad Media tres modelos principales. Primero, los campos abiertos -*openfield*- cuya explotación es, a veces, de muy larga data, con predominio de la rotación trienal pero donde no es forzosa (como se afirmó durante años) la división de la tierra en franjas alargadas para sembrarlas con igualdad. Son terrenos destinados al cultivo cerealero y suponen la producción para el mercado.

El segundo modelo es el de los bosquecillos (*bocage*), donde los característicos setos que circunscriben las parcelas muestran la ambigüedad del paisaje. Se trata de suelos pesados, con árboles, pastizales y agua pero en los que el cultivo del cereal se mantuvo largo tiempo coexistiendo con la cría de ganado. Su explotación raramente es anterior al siglo XII.

El tercer modelo exhibe *villae* carolingias con la asociación reserva-tenencias pero, a diferencia del primer modelo, no domina en éste el *open field*: lo caracterizan

numerosos valles que se alternan con praderas y setos. Es, en el sentido estricto, un modelo mixto que puede llamarse *de transición*; se ubica preferentemente entre los *open fields* del sur de la cuenca del Escalda y el *bocage* del norte de la Thiérache. Hay, además, dos modelos suplementarios: los paisajes conquistados al agua y los montañosos. En cambio, no puede hablarse de paisaje viñatero pues todavía no existía monocultivo de la viña.

Al estudio del paisaje rural sigue el del aldeano, diferente según se trate de zonas de deforestación o de llanuras limosas. Plazas, molinos, iglesias marcan los rasgos distintivos que, en algunos casos, pueden aún reconocerse. En cambio, el castillo no siempre estuvo presente: G. Sivéry plantea la necesidad de realizar un inventario de los castillos siglo a siglo para conocer con mayor precisión la evolución del habitat y, con ella, la de la vida de las comunidades, cuándo y dónde fueron los señores quienes cumplieron la función protectora -con los beneficios inherentes- como en el Lacio de Toubert y cuándo y dónde fueron las comunidades las que erigieron las murallas, obligando a los señores a residir en ellas o a encerrarse en sus torres "enceldándose", para emplear la expresión cara a R. Fossier.

La evolución de viviendas señoriales y campesinas completa este estudio paisajístico al que sigue el de la sociedad y las comunidades rurales a fin de la Edad Media. El autor plantea el problema del origen de las comunidades rurales rechazando con vigor la hipótesis que las ve tomar consistencia sólo cuando se enfrentan con el señorío: éste es un episodio documentado pero las comunidades -sucesoras de los grupos familiares- suelen ser anteriores al señorío y están vinculadas al desarrollo de la familia conyugal monogámica, cobrando vigor con el crecimiento demográfico y la prohibición eclesiástica de la endogamia.

La sociedad rural bajomedieval se diseña policroma, con múltiples matices regionales en la condición servil, señorial y campesina. La diferenciación económica se suma a la social, obligando a rechazar la imagen simplista de algunas obras literarias medievales que caracterizaron dicotómicamente noble-riqueza y campesino-pobreza. La realidad documental muestra con no poca frecuencia situaciones inversas a la antedicha.

G. Sivéry se pregunta si la pertenencia a la economía de mercado es un factor decisivo para diferenciar la sociedad rural, y su respuesta es negativa pues, comparando la ganadera y patriarcal Montaillou del 1300 estudiada por Le Roy Ladurie con las planicies cerealeras del norte, encuentra en ambas importantes rasgos comunes, como la integración señorial a la vida aldeana y el imperio de la costumbre no escrita. ¿Significa esto que hay una comunidad campesina típica, abstracta y única? Lejos de ello. La búsqueda de los modelos se plantea, entonces, en los capítulos siguientes.

El autor eligió partir del que llama "laboratorio" de la tierra de Guise. Comprueba allí la coincidencia (aunque no constante) entre las aldeas con cartas que garantizan autonomías comunales amplias y los territorios dedicados a la ganadería. Pasa de

inmediato al examen de los "países nuevos" (Cap. IV) advirtiendo en Francia meridional y central así como en los valles de las montañas pirenaicas y alpinas una vinculación similar a la notada en la tierra de Guise la que -en cambio- resulta menos clara en las comarcas situadas entre los Alpes y la llanura padana, dominadas por poderosos señores laicos o eclesiásticos.

El caso catalán, estudiado por P. Bonnassie y por P. Guichard muestra, por su parte, la falsedad de la oposición entre la Vieja Cataluña de campesinado oprimido y la Nueva Cataluña de hombres libres. Hubo en la Cataluña Vieja tierras de autonomías, como Andorra pastoril y viñatera, y otras que sólo perdieron sus libertades a partir del proceso de feudalización del siglo X, comenzando a reconquistarlas desde el siglo XIII, mientras que en la Nueva Cataluña se distinguen los territorios repoblados por el conde con cartas de libertades que garantizaban su autonomía, de los grandes feudos cuyos titulares tuvieron amplios derechos sobre las poblaciones.

La recorrida prosigue por las llanuras y comarcas ganaderas del norte de Francia, por las tierras de los *polders*, por Picardía y Normandía -ambas con numerosas comunidades autónomas-, por la evolución de Inglaterra -donde los estudios de Rodney Hilton son particularmente valiosos- y la de Alemania y el Imperio para las que faltan investigaciones sobre la vinculación entre libertades aldeanas, ganadería y bosques. Destaca el papel político de las ricas comunidades vitícolas de la región de Laón, cuyos hombres combatieron en Bouvines a la par de la nobleza y de las ciudades, circunstancia a menudo pasada por alto por los historiadores. El apoyo regio en contraposición al poder feudal había contribuido al afianzamiento de esas comunas en tiempos de Luis VII. En la península itálica fueron, en cambio, los señores de las ciudades o las comunas urbanas quienes, en su lucha contra los feudales, a menudo prestaron su apoyo a las comunidades rurales.

El capítulo V está dedicado a las regiones de campos abiertos: la revisión de diversas comunidades de llanuras cerealeras permite afirmar que hubo en ellas evolución pero que ésta no fue conflictiva ni desembocó jamás en la organización de "comunas" rurales ni de comunidades de gran autonomía. Si bien las comunidades cerealeras no ignoraron las revueltas como la *Jacquerie*, éstas fueron escasas y estuvieron más vinculadas a otras causas que el odio antiseñorial.

Se impone, pues, interrogarse sobre las causas del poder señorial. Gérard Sivéry analiza los distintos factores en juego: elasticidad de la costumbre oral, más dúctil que la escrita a las nuevas necesidades de la sociedad -por ejemplo, al permitir la supresión de la talla arbitraria-. Robert Fossier ha insistido en el papel desempeñado por el dinero al permitir que los campesinos vendiesen sus productos y se hiciesen de efectivo para rescatar sus cargas, pero G. Sivéry observa que este hecho, con ser cierto, no fue definitorio porque las comunidades ganaderas poseían metálico y no por ello dejaron de exigir cartas escritas con sus privilegios. Se pregunta entonces el autor si la tradición

de obediencia al señor fue tan fuerte como para anular toda voluntad de sumisión. Para responder, revisa las sucesivas etapas del poder señorial desde la época de las invasiones germánicas. El resultado de esta recorrida muestra que el poder señorial se mantuvo con sucesivos relevos pero conservando un elemento capital: el control de la distribución de los cultivos. Las comunidades cerealeras solían ser las mejores organizadas porque era el señor quien fijaba las normas. No obstante, no fueron silenciosas ni ciegamente sumisas, en consecuencia, el autor no descarta que la aceptación del poder señorial se relacione con "una herencia social y un estado espiritual de sometimiento" pero también con "un hábito de compromiso vinculado al interés campesino" (pp. 182-83). Tradición y salvaguarda de las conveniencias aldeanas por el señor en tiempos difíciles conjugaron sus esfuerzos en la gestación de estas comunidades. Y aún agrega una última interpretación que alteraría las precedentes: dado que el señor reclutaba los administradores de la comunidad rural entre los "gallos de aldea" ¿no podría pensarse que eran los miembros de este grupo de campesinos encumbrados quienes, en la práctica, imponían su voluntad e intereses? Quizá, como apunta el autor, la comparación con otras comunidades rurales pueda aportar una respuesta.

Tercer grupo analizado: las comunidades rurales de los países de transición. Uno de los casos es el de Montaillou, nuevamente contrapuesto a los ejemplos norteños para señalar esta vez no sólo las similitudes sino las diferencias: familia reducida y *échevinage* en manos de los campesinos ricos frente al grupo familiar amplio y diferenciaciones sociales que, entre los occitanos, no pasaban por el patrimonio. En ambos casos, recordemos, imperaba la costumbre no escrita sin que ello significase la indefensión de la comunidad rural. Se puede hablar de "poder señorial atemperado". El profesor Sivéry muestra -cifras en mano- que este tipo de comunidades -con sus diversas circunstancias- predominó en Occidente, superando con largueza a algunos millares de aldeas cerealeras y a cuatro o cinco mil comunas más o menos autónomas. Queda por probar la hipótesis del anclaje de las innovaciones en las regiones de encuentro de técnicas, para lo que el autor indica algunos de los testimonios que pueden aportar luz: los arriendos por tres, seis y nueve años y las tierras meridionales donde se asocia la producción viñatera a otros cultivos y a la ganadería.

Otro de los ejes de la obra pasa por la búsqueda de elementos que permitan discernir una civilización característica de cada tipo de comunidades. Señalada la falta de estudios sobre este tema, es posible identificar una serie de rasgos comunes a los hombres de la baja Edad Media, referidos a la religión y a la vigencia de los ciclos agrarios. Pero, para avanzar desde el punto de vista metodológico es preciso -como señala el autor- buscar, además, los rasgos singularizadores. Un criterio diferenciador sería, en la baja Edad Media, la existencia de una economía de mercado. Asimismo, la proximidad de un monasterio o abadía. El problema es ¿se debe hablar de diferentes civilizaciones o de aspectos de una misma? Puede, sí, hablarse de una civilización rural

y de otra urbana, dice el autor, señalando a continuación la difusión de las escuelas y universidades en esta última desde el siglo XII, si bien observa en seguida un elevado porcentaje de aldeanos alfabetizados en el alba de la modernidad. Tal vez sea necesario, acotamos, revisar la definición de civilización y de relación entre sus distintos niveles culturales.

Una relación evidente se da en el siglo XV en torno al concepto y la práctica de la caridad y el tipo de comunidad. En las cerealeras, la ayuda que se presta con los bienes de la parroquia -a la cual se extiende la intervención señorial- alcanza a todos los habitantes y puede llegar a cubrir, incluso, cargas impositivas. En las aldeas ganaderas, en cambio, la caja de los pobres es independiente de la parroquial y la ayuda que aquélla proporciona está limitada a los necesitados de la aldea. El señor está, además, aquí, excluido de la gestión parroquial. ¿Influye en estas restricciones a la limosna el elevado número de pobres? Es difícil responder pues estas instituciones sólo datan del siglo XIII, cuando el desarrollo de la economía de mercado contribuyó a una creciente diferenciación económica.

Por último, el profesor Sivéry encara la repercusión de los cambios consecutivos a la Peste Negra en la evolución de las comunidades rurales. La caída de los precios del cereal y el aumento de los de la carne favorecieron la conversión hacia la ganadería pero derivó en pleitos y luchas entre señores y comunidades (¿y entre comunidades?, nos preguntamos) por la apropiación de los pastos comunes, aumentando además el número de desocupados por el menor requerimiento de brazos. La conversión ganadera favoreció, asimismo, la puesta por escrito de las cartas rurales. El ascenso de las estructuras del Estado también contribuyó a promover a las comunidades rurales desde el punto de vista administrativo y fiscal.

La conclusión última de esta valiosa obra del profesor Sivéry -que desea avanzar más allá que la escuela de Toronto, autolimitada al estudio (reconocidamente provechoso, por cierto) de los vínculos en el seno de cada grupo y a las fuerzas por ellos representadas- es la validez de la búsqueda de las tipologías. Pero, además, el modelo de transición, en constante evolución, le sirve para insistir una vez más en que, en el estado actual de la ciencia histórica, sus cultivadores deben aplicarse a ofrecer modelos criticables y modificables más que inamovibles, que posiblemente serán descartados por posteriores encuestas. La premisa suscita nuestra indiscutible adhesión.

El saldo -y no pequeño- que deja la lectura de esta obra es no sólo la tipología que no por provisoria será menos imprescindible, sino también el rigor en la elaboración de los modelos sobre base documental, rigor que por sí mismo constituye esta obra en modelo.

Raquel Homet

WOOLF, Stuart, **Los pobres en la Europa moderna**, Barcelona, Crítica, 1989 (258 pp.).

El tema de la pobreza ha sido abordado desde ángulos diversos, en planos y en niveles muy distintos, según los más varios horizontes culturales, referido a encuadres múltiples y según orientaciones de diverso orden.

La intención del autor consiste en hacer llegar al público una serie de artículos de difícil acceso, sobre la situación de los pobres en la Edad Moderna haciendo un estudio pormenorizado del caso italiano. El hecho de que la mayoría de estos trabajos fueran dados a conocer en diferentes publicaciones periódicas o en encuentros científicos, es la causa de algunas reiteraciones que no restan valor a una obra que constituye un aporte significativo a los estudios de tema tan controvertido.

El libro sugiere una división en dos partes íntimamente relacionadas, la primera proporciona el marco teórico del tema de la pobreza en la sociedad del occidente europeo en sus variaciones desde el siglo XVI al siglo XIX.

Los principales especialistas contemporáneos de las ciencias sociales que han reflexionado sobre la pobreza, son utilizados como referencia constante para las afirmaciones o interrogantes que se plantean.

Las analogías elaboradas en el debate actual son algunas veces aplicables a las situaciones de siglos anteriores, pero no siempre parecen seguros los vínculos entre los problemas y las perspectivas de los investigadores contemporáneos y la discusión histórica excepto en la persistencia del tema de la pobreza.

Los valiosos aportes de sociólogos y economistas como Titmuss, Townsend, Abel-Smith, Atkinsons y otros han permitido establecer que el concepto de pobreza está en función de los valores dominantes de una época y de una sociedad particular.

La relativización del concepto no es obstáculo para que la mayoría de los que hoy identificamos como pobres, sean igual que en la Edad Media o en la Edad Moderna, los niños, los ancianos que viven solos y las familias con mujeres al frente. En estos casos como en otros, la condición de pobre está relacionada con fases en que los individuos son especialmente vulnerables en su ciclo vital o familiar.

Según el autor, los estudios realizados por economistas han evidenciado la arbitrariedad de las cuantificaciones de los pobres causada por su dependencia de un umbral de pobreza definido en forma artificial básicamente por dos razones: por una parte, las fuentes que clasifican a los pobres se refieren a unas categorías estáticas que ocultan un proceso cambiante en el que la gente cae en la pobreza varias veces en su vida; por otra, la definición y contabilización de pobres por los habitantes que no pagan impuestos o pagan pocos puede inducir a errores ya que estos datos valoran cualidades fiscales y no necesidades.

La terminología propuesta por Gutton y Pullan en referencia a la pobreza urbana es aceptada en su clasificación de pobres "estructurales", incapaces de "ganarse la vida" y por tanto dependientes de la caridad o la mendicidad, y pobres "coyunturales" o de "épocas de crisis" que dependen de bajos salarios o empleo ocasional calculados en un 20% de la población. Un tercer grupo lo integrarían pequeños vendedores al detalle y funcionarios menores que pudieran caer bajo el nivel de subsistencia aumentando la población de indigentes que en períodos críticos alcanzaría del 50% al 70% del total de las unidades familiares.

El análisis de la caridad urbana ha sido priorizado, sin por eso soslayar la situación de los campesinos en tanto agricultores pero destacando sus relaciones con la industria rural, en especial la industria textil.

En torno a la definición de pobreza, de lo expuesto surge la necesidad de relacionar este fenómeno con la economía. Pobre sería cualquiera que para subsistir debe trabajar, mientras que el indigente habría perdido la posibilidad de procurarse los medios necesarios para la subsistencia. La variación del volumen y el índice de pobreza está en relación con la coyuntura y la transformación económica a largo plazo, mientras que las causas de pobreza a nivel individual, permanecen las mismas a través del tiempo.

Uno de los puntos que intenta mayor profundidad es la delimitación del cambiante concepto de pobreza a través del tiempo, más problemático en sí que la propia composición de los pobres.

Es difícil distinguir el sentido entre los diferentes usos de *paupertas*. Se estima que a fines de la Edad Media se redujo a dos significados esenciales: económico y religioso, pero siguió reflejando sentimientos contradictorios, ya caridad y lástima, ya hostilidad y miedo.

Entre los factores que generaron un cambio en las actitudes, es significativa la importancia de la riqueza como factor de diferenciación social. El crecimiento del pauperismo en los siglos XIV y XV provocó un aumento de la movilidad geográfica que transformó la antigua hospitalidad al peregrino en el temor al "extranjero". El siglo XV presencia la reaparición de la antigua distinción entre los pobres dignos e indignos en la que desempeñaba un importante papel el valor de la residencia como elemento discriminatorio.

La caridad es entendida como un instrumento de perfeccionamiento espiritual y se manifiesta especialmente a través de las estructuras institucionales: hospitales, hermandades, hospicios, montes de piedad.

La caridad organizada es urbana y no asombra que las ciudades italianas del norte y del centro por su liderazgo económico dispusieran de soportes más avanzados en los ámbitos privado y público. En el campo, la caridad siguió en manos de los pequeños hospitales, hospicios de los caminos para los peregrinos y los monasterios.

En el siglo XVI asistimos a una transformación en el sistema de caridad. Las

autoridades civiles se proponen reemplazar a la iglesia en la responsabilidad de los actos caritativos intentando la centralización y racionalización de los recursos. En los casos en que el control civil no fuera total, se aspiraría como mínimo a la coordinación de la caridad y la mendicidad.

La hostilidad hacia los mendigos cristalizó en represión. La política del *renfermement (reclusión)* es un tema que ha atraído la atención de especialistas que analizan la práctica, ideología y símbolos del sistema.

La intención de las autoridades civiles, no evitó que hasta fines del siglo XVIII la caridad en las ciudades se diera entre grupos de inspiración religiosa. En la Europa católica, fue decisiva la acción conjunta de religiosos y civiles. La intervención del Estado sería en todo caso indirecta, regulando salarios, poniendo tasa al grano o dictando medidas restrictivas al vagabundeo.

Hasta el siglo XIX el funcionamiento de la caridad estuvo unido a la convicción de que la asistencia a sectores marginales reales o potenciales tenía como fin la reinserción en el orden social a través de un sistema estructurado. La caridad se convierte así en un refuerzo del orden establecido.

La caridad institucional tiene una vertiente que ofrece rico campo de investigación aprovechado en profundidad por el autor en esta obra. Se trata de la asistencia a domicilio, sistema que se hace más organizado y extenso en el siglo XVIII como un medio ofrecido a los pobres meritorios para mantener la independencia de la unidad familiar.

Un aspecto que ha sido poco investigado y que el autor no descuida es el modo en que los pobres contemplan la pobreza, la caridad y la beneficencia. Esto conduce a Woolf a un tema discutido intentando una definición de la cultura de los pobres a la que niega autonomía, asegurando que se caracteriza por la aceptación de los valores dominantes con el objeto de beneficiarse con la ayuda de quienes defienden ese orden social. No queda claro en qué medida esto es obra de la necesidad o una actitud sincera.

El estudio de la pobreza en la Historia es también motivo para la incursión del autor en otro tema objeto de debate. La relación entre las clases trabajadoras y la clase obrera y las transformaciones que llevan de la primera a la segunda. El tema italiano en especial, permite la vinculación de los pobres con la protoindustrialización y la formación de la clase obrera. Los estudios sobre el tema en Inglaterra y Francia en las obras clásicas (Thompson, Hobsbawm) o las contribuciones más recientes (Lequin, Sewell, Stedman Jones) confrontados con las investigaciones sobre el caso italiano de Stefano Melli y Giuliano Procacci entre otros, han permitido al autor realizar interesantes planteos.

Consideramos que hay una segunda parte de la obra diferente en cuanto a la metodología aunque no en su temática, en la que los planteos teóricos se acercan a los hechos y se verifica una útil conjunción. Se proponen fuentes documentales consultadas

por el autor en forma directa.

En Italia, el siglo XVI fue testigo de la decadencia marcada de la industria lanera y de su reemplazo por nuevas industrias de lujo que no llegaron a compensar los niveles de producción urbana. Las consecuencias más inmediatas fueron la caída del nivel de empleo y la debilidad en el control tradicional de las ciudades sobre el campo. Las hambres, epidemias y guerras del siglo XVII unidas a los cambios estructurales de la economía produjeron un crecimiento del índice de pobreza.

Desde la Contrarreforma hasta el siglo XIX se registran en Italia abundantes testimonios de pauperismo que reflejan desde el descenso del nivel del consumo hasta la organización de la caridad institucional, desde la crisis del empleo general hasta la creciente explotación del trabajo de niños y mujeres, sin olvidar las emigraciones forzosas, la formación de la clase obrera y la aparición de la conciencia de clase en el proletariado.

En el siglo XVIII se pone especialmente de relieve la fragilidad de las estructuras de subsistencia en el campo y en la ciudad cuando la reestructuración de larga duración en la economía italiana coincide con la recuperación de los ritmos de alto crecimiento de la población. Los pobres pondrán en práctica mecanismos de defensa: las actividades agrícolas se complementarán con la industria textil doméstica, las migraciones temporarias, la trashumancia o el recurso a la ciudad. No sorprende entonces el aumento de las actividades de las instituciones caritativas.

El especialista aparece en el análisis de estos centros en la Toscana napoleónica. Las fuentes estadísticas de los años revolucionarios y napoleónicos son, por su abundancia, de inestimable utilidad. Partiendo de la "Lista de pobres y mendigos de cada municipio en el departamento del Arno en 1812" se examinan los procesos de formación y las limitaciones de este sistema estadístico. Si bien la información se califica como escasa y se esperan nuevas investigaciones, es de gran valor para realizar una evaluación de la pobreza en este departamento durante el período seleccionado.

El estudio de la pobreza en un período tan breve merece una autojustificación. En primer lugar, la obsesión napoleónica por la acumulación de estadísticas proporciona una rica documentación, en segundo lugar el interés que despierta la reestructuración del marco institucional asistencial con el compromiso por parte del Estado de mayores responsabilidades, en tercer lugar porque los años de dominación francesa señalan un momento de transición en las *mentalités* respecto a la pobreza, la caridad y el castigo, desde el racionalismo hostil de los ilustrados hasta la filantropía católica de la Restauración.

Las solicitudes de asistencia a la *Congregazione de San Giovanni Batistta* en Florencia (1808-1812) facilitan el lucimiento del autor en la descripción de los oficios y actividades económicas de los pobres, que los peticionantes detallan con sus propias palabras. El funcionamiento y la finalidad de la *Congregazione* en la asistencia

domiciliaria se analizan en profundidad. Si bien los datos de los solicitantes pueden ser objeto de puntualizaciones metodológicas, cuantitativa y cualitativamente son una muestra importante de la población de pobres respetables que contribuye con la tarea de precisar los límites entre independencia e indigencia.

Las conclusiones del autor disienten con los criterios de la institución que considera a sus pobres coyunturales. Los datos reunidos sobre la composición de las unidades domésticas y la consideración de la unidad familiar como célula económica, junto con la composición y relaciones entre sus integrantes, permiten a Woolf considerar que se trata de pobres estructurales, pues el equilibrio económico de estas familias es tan frágil que las dificultades coyunturales del ciclo familiar se transforman en un elemento estructural.

La relación pobreza-caridad queda configurada para el autor como una "mentalidad que caracteriza la actitud y el comportamiento no sólo de aquellos que han perdido su independencia económica o su status social sino también del resto de los miembros más afortunados de la sociedad. Es justamente la construcción de un sentido de 'otredad' en tomo a la pobreza contemplada por ambas partes y representada de manera más explícita en la obra de caridad lo que nos autoriza según mi criterio, a hablar del pobre como una categoría social".

María Luz González

SUMMARY OF ARTICLES

Fernando Devoto, *About Fernand Braudel and the* longue durée, *thirty five years later.*

The author analyses Braudel's theory of the long duration, its characteristics and the influences received while the theory evolved. Greater priority is given to its roots in the historical culture of the period between the two wars rather than to the debate with structuralism that followed. He considers it to be a concept difficult to grasp in history because it implies the danger of casting it into a distinct lack of temporality wich would favour the idea of continuities rather than of ruptures. He sustains the idea that the concept of the long duration must be restored within the wider perspective of Braudel's wich implies multiple times in history as the only means to approach an unattainable total history.

Isabel Beceiro Pita, *Records of seigniorial properties and rights: the posessions in Northern Portugal of the Galician-Leonese cistercian order (1258-1365)*

The author of this article analyses the appearance during the XIIIth. and XIVth. centuries of written records wich prove the presence of Galician-Leonese cistercian properties in the north of Portugal. Through these documents it is possible to establish a relationship between the evolution of seigniorial power and the political situation of the kingdom in its change towards monarchic consolidation.

On the other hand -in the sphere of the properties being studied- the rivalries between lay and religious domains and their closeness to the border play an important part.

The accounts have been recorded within the framework offered by the sucession of the kings or by references to prominent private persons. In order to insure the ownership over these extensive grounds, the pretensions are sustained by appealing to various temporal testimonials such as the enjoyment of the estate during a given number of years or since times immemorial, memory or written records, or by recalling calamities such as wars or mortalities.

Salvador Claramunt, *The origin and evolution of the catalonian municipal organization.*

The author analyses the evolution of the catalonian municipal organization wich

was in its beginnings related to the *Reconquista*. He defines each one of the different types of bigger and smaller towns.

He studies the relationship between the towns and the countryside, the bonds existing between the inhabitants and between them and the lords whose dependents they were, as well as the foundation of their prosperity.

He goes on to define the juridical personality of the *universitates* wich could either be general assemblies, smaller meetings of *probi homines* or of public officials who carried out specific tasks, etc. He analyses the *décalage* between the **real** and the **official** beginning of the municipal organization, its varying chronology according to the different regions, as well as the relationship between the towns and their lords. These relationships were usually peaceful, based on concessions and privileges, in a typical manifestation of the Catalonian spirit of settling matters through agreements.

Jean Delumeau, *Millenarism in Bohemia between 1419 and 1421.*

This article studies the Bohemian millenarist movements which took place between 1419 and 1421. It allows its author to meditate on the extent and nature of such periods of eschatological expectation between the end of the XIVth. and the middle of the XVIIth. centuries.

The purpose of the author is to stress the presence of millenaristic characteristics in the Taborite movement, although the word millenarism does not appear in their essential texts.

Certain interesting documents give access both to the feelings inherent to the movement, as weil as to the events which marked it.

The author analyses these documents, which so far have been unknown, with regards to their authenticity and their scope, and has translated them expressly to be published in this article. It is particularly interesting that many of these documents contain annotations by moderate Hussites who condemn the violence which the millenarists incited to.

Adeline Rucquoi, *The invention of a* memoria: *the spanish* cabildos *of the XIIth. century.*

The author of this article analyses the deep changes wich took place in XIIth. century Spain as a consequence of the introduction of a new form of writing -the carolingian minuscule in replacement of visigothic writing-, which caused the forced creation of a *memoria* different from the prevailing one. As a consequence of this fact,

there also took place a change in the intellectual centers in charge of carrying out this transformation: the place formerly occupied by the great abbeys was taken over by recently established or restored bishop's views which needed the backing of the *auctoritates* in support of their claims.

The article centers its attention on the way in which certain episcopal churches -in Toledo, Osma, Santiago de Compostela, etc.- created or modified certain documents in support of their rights over those of other views, with the purpose of prevailing over them in the power contest in Spain.

José Emilio Burucúa, *A symbolical fractal in Bramante's project of St. Peter's. Space and time in Leonardo.*

The article deals with the possibility that Leonardo da Vinci and his circle at the Sforza Court in Milan coined fractal ideas, very closed to the present concepts of fractal objects which we can find in the Mandelbrot's mathematical theory. Leonardo tried to explain in that way the huge problem of space and time infinity, meanwhile his friend and pupil Bramante endeavoured to represent actual infinity in the plans for St. Peter's dome at Rome, the major project of Renaissance architecture.

Nelly Egger de Iölster, *The role played by time in two Norse sources.*

The article attempts to prove that, depending on the different objectives the Norse authors pursued in their writings, their use of the time factor varied. Two particular cases are analysed. In the first one, the biography of king Olaf Trygvasson by Snorre Sturlasson, we encounter, within the general political framework of the history of the kings of Norway as depicted by Snorre, a linear recitation, in which special stress is laid on the period of Olaf's heroic exploits as a viking, which entitle him, as the descendant of a predestined lineage, to lay claim to the crown of Norway after his conversion to christianity.

The second case is an Icelandic story whose author, probably with a moralizing purpose in mind, stresses two periods in the life of his hero. During the first one his actions are governed by arrogance and cruelty to his fellow men, while in the second one, after a severe punishment, he becomes kind and law-abiding.

Nilda Guglielmi, *Age and power. The "filius familias" (Italy, XIVth. and XVth. centuries).*

The author of this article analyses the situation of the *filius familias* within the family group in Central and Northern Italy towards the end of the Middle Ages. To study this adult but dependent member of the family, it is necessary to sketch the power exerted by the *pater familias* as well as the juridical definition of the dependent son, the degree of his capacity, his possible activities, the transition to his emancipation, ceremonies and practical consequences.

The question is raised if it is possible to compare the Italian *giovani* with the *iuvenes* encountered in the French aristocratic society.

The Italian bourgeoisie -in keeping the *filii familias* subjected- avoided the dispersion of property, ensured commercial activities and other economic interests, all of which were necessary to warrant the continuity of the family enterprise.

Ariel Guiance, *On space and time in the other world as found in Spanish medieval literature.*

Accounts of trips to the other world by living persons are one of the best known examples of medieval literature. The author of this article analyses fourteen such accounts written in Castile between the VIIth. and XIIIth. centuries. The analysis is centered on three subjects: the characters, space and time. In the first place the author studies what social groups participate in these trips and what kind of relationship they enter into with their heavenly hosts. Secondly the different places visited are classified and finally an anlysis is made of the way time is organized in the accounts. Special attention is devoted to that space of the other world in which the role of time was of particular significance, namely Purgatory.

Raquel Homet, *Attitudes related to time in the work of Ramón Muntaner.*

The article analyses the attitude regarding time sustained by Ramón Muntaner from a double perspective: a) an individual one which takes into account his own age and that of others, and b) a collective one, which implies the historiographical dimension and its relationship with linear time, its divisions and periods, mythical time and sacred time and the concrete spaces where these occur.

This approach has made it possible for Ramón Muntaner to construct a linear spacio-temporal sequence, which he applies to the Mediterraneo-European history by

means of a chronological, mythical and literary figure, which can be observed in the Aragonese dynasty whose founder, Jaime the Conqueror, is the sacred and mythicized king who presides over the chosen people's destiny. Thus the Catalano-Aragonese expansion is justified as being of God's will and its success is the consequence of actions fitting this purpose.

Silvia Magnavacca, Distensio-extensio *and time in history according to Saint Augustine.*

The purpose of this article is to prove that there is continuity between the individual and subjective concept of time as it appears in *Confessiones* and the universal and historical time of *De Civitate Dei*. With that purpose the author starts with an analysis of the meaning assigned by Saint Augustine to the words *distensio*, *intentio* and *extensio* in Book XI of his *Confessiones*. Secondly she analyses the way in which these terms are used in a general vision of history in De Civitate Dei. On this basis, she points out the anthropological and metaphysical repercussions Saint Augustine's linear conception has had on temporality in history.

Carlos Barros, *History of mentalities, social history.*

The author analyses the appearance and development of recent tendencies in history: history of mentalities, social history, the problems facing the *nouvelle histoire* in view of the danger for historical science of becoming absorbed by other social sciences, such as cognitive psychology or social psychology, wich have developed in the course of the XXth. century.

He studies the changes suffered by the concept of mentality between the sixties and eighties, its relevance in interdisciplinary exchanges between historians and anthropologists, by having admitted new historical sources, in the value attached to society's superstructures, and its attempts to arrive at global history as tried by French historians for a long time.

The history of mentalities and *imaginaire* are the field of criticism and self-criticism of and by the *nouvelle histoire*. This has also been strongly questioned by English historians who believe that new roads must be found wich may possibly lead to a return to traditional history, although modified by a different focus.

SOMMAIRE DES ARTICLES

Fernando Devoto, *Sur Fernand Braudel et la longue durée trente-cinq ans après.*

L'auteur étudie la théorie de la longue durée exposée par Braudel, ses caractéristiques et les influences qu'elle a reçue lors de son invention. Il accorde une importance préférentielle aux données enracinées dans la culture historiographique de la période comprise entre les deux guerres plutôt qu'aux débats postérieurs avec le structuralisme. C'est un concept difficile à saisir pour l'histoire puisqu'il comporte le danger de la lancer à une atemporalité évidente ce qui encouragerait d'avantage le concept de continuités au lieu de celui de ruptures. Il faut rétablir le concept de la longue durée dans la dimension braudelienne la plus vaste de la multiplicité des temps de l'histoire, le seul instrument pour arriver à une histoire totale.

Isabel Beceiro Pita, *La mémoire des propriétés et les droits du seigneur: les possessions du Cister galicien-léonnais au nord de Portugal (1258-1365).*

Dans ce travail l'auteur analyse la manière dont il s'est établie le souvenir et le témoignage des propriétés du Cister galicien-léonnais au nord de Portugal aux XIIIe et XIVe siècles.

Cette identification du patrimoine met en rapport l'exercise du pouvoir seigneurial avec l'évolution politique du royaume qui s'exprime par l'affermissement du pouvoir de la monarchie. En outre, le problème des possessions comporte la rivalité entre la seigneurie laïque et la religieuse et la situation particulière de la frontière.

Cette mémoire est établie d'après la succession des rois ou sur la suite de personnages éminents.

Les témoignages de la possession peuvent être le profit d'un bien pendant un nombre determiné d'années, pendant un temps immémorial, la propriété attestée par la mémoire et la preuve écrite, l'allusion aux malheurs du temps: guerres, mortalités...

De nombreuses données temporelles apportées en défense d'un vaste patrimoine territorial.

Salvador Claramunt, *Les origines et l'évolution du* municipium *en Catalogne.*

Dans cet article l'auteur étudie l'évolution du *municipium* à partir de ses origines

attachées à la reconquête du territoire. Il analyse les différentes agglomérations urbaines par rapport à la campagne; il décrit les rapports entre les habitants et leurs liens avec les seigneurs dont ils dépendent. L'auteur établit aussi la base de la prospérité économique de ces villes.

Après il définit la personnalité juridique de ces *universitates:* l'importance et fonctions des assemblées générales ou plus réduites de *probi homines*, les fonctionnaires qui remplissent des obligations particulières, etc.

Finalement il étudie le décalage entre l'apparition réelle et officielle du *municipium* et les rapports entretenus par ces organismes avec les seigneurs, d'ordinaire pacifiques et basés sur des concessions et des privilèges, expression de l'esprit pactiste catalan.

Jean Delumeau, *Le millénarisme en Bohême en 1419-1421.*

L'article étudie les mouvements millénaristes qui eurent lieu en Bohême entre 1419 et 1421.

Cet événement ponctuel lui permet de faire des réflexions à propos de l'ampleur et de la nature de ces attentes eschatologiques à la fin du XIVe et vers le milieu du XVIIe siècle.

L'auteur essaye de décrire les caractéristiques millénaristes dans le mouvement taborite; pourtant le terme millénarisme n'apparait pas dans les textes essentiels.

Des intéressants documents nous permettent de connaître aussi bien le sentiment intérieur qui animait le mouvement que les faits qui se sont produits.

Il analyse aussi l'authenticité et l'ampleur de ces témoignages inconnus jusqu'à présent et qui ont été traduits spécialement pour être inclus dans cet article. Ce qui est intéressant est que la plupart des témoignages ont des notations des hussites modérés qui condamnent la violence encouragée par les millénaristes.

Adeline Rucquoi, *L'invention d'une* memoria: *les* cabildos *péninsulaires du XIIe siècle.*

L'auteur analyse le changement suscité en Espagne au XIIe siècle par l'adoption d'une nouvelle forme d'écriture: la minuscule carolingienne au lieu de la visigothe. Elle s'est vue alors obligée d'inventer une *memoria* différente de celle qui était en vigueur avant cette date. Cette transformation a impliqué aussi un changement parallèle des centres intellectuels qui étaient chargés de la création de la *memoria*: les grandes abbayés ont donné leur place aux sièges épiscopales qui venaient d'être établies ou restaurées et qui avaient besoin de l'appui des *auctoritates* pour revendiquer leurs prétentions.

L'article étudie en particulier la manière dont certaines églises episcopales

-Tolède, Osma, Saint-Jacques de Compostelle, etc.- ont crée et modifié les documents à fin de manifester leurs droits devant d'autres sièges et de s'imposer dans la scène du pouvoir dans la Péninsule.

José Emilio Burucúa, *Un fractale symbolique dans le projet de Saint-Pierre de Bramante. Espace et temps dans la pensée de Léonard.*

Cet article considère la possibilité que Léonard de Vinci et son cercle de la Cour des Sforza à Milan aient formulé des idées fractales très proches de l'actuelle théorie mathématique énoncée par Mandelbrot. Léonard aurait essayé d'expliquer au moyen de ces concepts quelques problèmes posés par l'infinité de l'espace et du temps, tandis que Bramante, son ami et en quelque sorte son élève, aurait procuré de représenter une infinité réelle dans les plans pour la nouvelle église de Saint-Pierre à Rome, le plus grand projet de l'architecture de la Rennaissance.

Nelly Egger de Iölster, *Le rôle du temps dans deux sources nordiques.*

L'article essaye de démontrer que, selon les objectifs poursuivis dans leurs récits, les auteurs nordiques modifient l'emploi du facteur temps. L'auteur analyse deux examples. Tout d'abord la biographie d'Olaf Trygvasson d'après un chapitre de l'*Histoire des rois de la Norvège* de Snorre Sturlasson. Nous y trouvons -dans le cadre politique présenté par Snorre- un récit linéaire qui met en relief la période de prouesses héroïques d'Olaf comme viking, actes qui justifient sa prétension comme descendent d'un linage predestiné à la dignité royale en Norvège après sa conversion au christianisme.

Puis il analyse un récit islandais dont l'auteur, probablement avec un objectif moralisateur, souligne deux étapes de la vie du héros: la premiére dominée par l'arrogance et la cruauté tandis que la deuxième (après avoir souffert un châtiment sanglant) est pleine de bonté et dominé par le respect des lois.

Nilda Guglielmi, *Age et pouvoir. Le "filius familias" (Italie XIVe et XVe siècles).*

L'auteur étudie la situation du *filius familias* dans le groupe familial dans l'Italie du centre et du nord à la fin du Moyen Age. L'analyse de la situation de ce membre adult mais pas autonome suppose d'abord l'ébauche du pouvoir exercé par le *pater familias* et, ensuite, la définition juridique du fils soumis, l'étude de ses capacités, de ses possibles

activités, de la transition vers l'émancipation, cérémonies et conséquences pratiques.

De plus, elle se demande si le groupe de *iuvenes* qui a connu la société aristocratique française peut avoir des points de repère avec ces *giovanni*.

La bourgeoisie italienne -en soumettant les *filii familias*- a protégé son unité patrimoniale, ses activités commerciales, ses interêts économiques, tout ce qui était nécessaire à la continuité de la maison et de l'entreprise familiale.

Ariel Guiance, *Sur l'espace et le temps de l'autre monde dans la littérature castillane médiévale.*

Parmi les textes les plus connus de la littérature médiévale on compte les récits de voyages à l'au-délà entrepris par des personnages terrestres. A ce propos, l'auteur analyse quatorze récits du genre écrits en Castille au XIIe et XIIIe siècles. L'étude fait le point sur trois sujets: les personnages, les espaces et les temps. Dans le premier cas, il énumère les différents groupes sociaux qui participent aux voyages et les rapports qu'ils entretiennent avec leurs amphitryons célestes. Dans le second cas il décrit les lieux visités et finalement il étudie la manière dont la dimension temporelle s'insert dans ces récits.

Il tient compte particulièrement de l'espace de l'au-délà dans lequel le temps a joué un rôle fondamental: le Purgatoire.

Raquel Homet, *Attitudes face au temps dans l'oeuvre de Ramón Muntaner.*

L'attitude face au temps exposée par R. Muntaner est étudiée à partir d'une double perspective: a) l'individuelle: attitude face à l'âge propre et par rapport à celle des autres et b) la collective, qui implique la dimension historiographique et ses rapports avec le temps linéaire, ses limites, le temps mythique et le temps sacré et les espaces concrets où ils se developpent.

La mise au point proposé par Ramón Muntaner permet de vérifier la création d'une séquence espace-temps linéaire qu'il inclue dans l'histoire euro-méditerranéenne à travers d'une perception cronologique, mythique et littéraire. La protagoniste de cette séquence est la dinastie aragonaise par l'intermediaire de la figure de son fondateur: Jaime le Conquérant présenté comme roi-saint mythifié qui préside le destin du peuple. L'expansion catalane-aragonaise se justifie dans la volonté providentielle asurée par une conduite apropriée.

Silvia Magnavacca, Distentio-extentio *et le temps de l'histoire d'après Saint Augustin.*

Le travail cherche à montrer la continuité entre la conception individuelle et subjective du temps dans *Confessiones* et la conception universelle et historique qui présente *De Civitate Dei*. A ce propos, dans la première partie, l'auteur analyse l'usage qui fait St. Augustin des mots: *distentio*, *intentio* et *extentio* dans le Livre XI de *Confessiones*. Dans la deuxième partie il examine la manière dont ces termes peuvent être appliqués à la vision général de l'histoire dans *De Civitate Dei*.

Sur cette base il signale les répercussions anthropologiques et métaphysiques du concept augustinien linéaire de la temporalité historique.

Carlos Barros, *Histoire des mentalités, histoire sociale.*

L'auteur décrit la naissance et l'évolution des nouvelles tendances de l'histoire: l'histoire des mentalités, l'histoire sociale et le problème de la **nouvelle histoire** par rapport à l'identité de la science historique qui risque d'être absorbée par d'autres sciences sociales apparues ou developpées au XXe siècle notamment la psychologie cognitive et la psychologie sociale.

Il analyse l'évolution du concept de mentalités des années '60 jusq'aux années '80 et son importance dans la rélation interdisciplinaire établiè entre les historiens et les anthropologues, dans l'emploi de nouvelles sources, dans l'évaluation de la superstructure de la société, dans l'intention -largement exprimée par l'historiographie française- d'une histoire totale.

L'histoire des mentalités et l'imaginaire configurent le domaine de la critique-autocritique exercé vers et dans la **nouvelle histoire**. Celle-ci a été mise en question par l'historiographie anglosaxone qui comprend d'ailleurs qu'il faut chercher aussi des nouveux chemins pour encourager la reapparition de l'histoire traditionnelle avec des nouveaux approches.

INDICE

TIEMPO Y MEMORIA EN LA EDAD MEDIA

- Fernando DEVOTO, *Acerca de Fernand Braudel y la* longue durée *treinta y cinco años después* 6
- Isabel BECEIRO PITA, *La memoria de las propiedades y derechos señoriales: las posesiones del Cister gallego-leonés en el norte de Portugal (1258-1365)* 15
- Salvador CLARAMUNT, *Orígenes y evolución del municipio catalán* 35
- Jean DELUMEAU, *Le millénarisme en Bohême en 1419-1421* 51
- Adeline RUCQUOI, *La invención de una memoria: los cabildos peninsulares del siglo XII* 67
- José Emilio BURUCUA, *Un fractal simbólico en el proyecto bramantesco de San Pedro. Espacio y tiempo en el pensamiento de Leonardo* 81
- Nelly EGGER de IÖLSTER, *El papel del tiempo en dos fuentes nórdicas* 95
- Nilda GUGLIELMI, *Edad y poder. El "filius familias" (Italia. Siglos XIV-XV)* .. 111
- Ariel GUIANCE, *Sobre el espacio y el tiempo de trasmundo en la literatura castellana medieval* 137
- Raquel HOMET, *Actitudes ante el tiempo en la obra de Ramón Muntaner* 159
- Silvia MAGNAVACCA, Distentio-Extentio *y el tiempo de la historia en San Agustín* 185

VARIA

- Carlos BARROS, *Historia de las mentalidades, historia social* 205

ENTREVISTAS

- Isabel Beceiro Pita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid) .. 231
- José Angel García de Cortázar (Universidad de Cantabria) 237

NOTAS CRITICAS

- Allmand, Cristopher, *La Guerra de los Cien Años - Inglaterra y Francia en guerra c.1300-c.1450* (Javier PAYSAS) 244

- Barros, Carlos, *Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV* (Mónica VARGAS PRADA) 247
- Chélini, Jean, *L'aube du Moyen Age. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)* (Nelly ONGAY) 251
- Fink, Carole, *Marc Bloch: a life in history* (Hebe PELOSI) 255
- Garnier, François, *Le langage de l'image au Moyen Age. Signification et simbolique* (Ofelia MANZI) 259
- Geremek, Bronislaw, *Les fils de Caïn. L'image des pauvres et des vagabonds dans la littérature européenne du XVe. au XVIIe. siècle* (Nilda GUGLIELMI) 261
- Gottfried, Robert, *La Muerte Negra. Desastres naturales y humanos en la Europa medieval* (Ariel GUIANCE) 268
- Ladero Quesada, Miguel Angel, *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza* (Paula COLANTONIO) 270
- Le Goff, Jacques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso* y *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario* (Gerardo RODRIGUEZ) 272
- Libera, Alain de, *Penser au Moyen Age* (Silvia MAGNAVACCA) 277
- Nieto Soria, José Manuel, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (Siglos XIII-XVI)* (Raquel HOMET) 280
- *Prier au Moyen Age. Pratiques et expériences (Ve.-XVe. siècles)* (Raquel HOMET) 283
- Sarasa Sánchez, Esteban, *Las claves de la crisis en la Baja Edad Media* (Nilda GUGLIELMI) 286
- Schmitt, Jean-Claude, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval* (Nilda GUGLIELMI) 289
- Sivéry, Gérard, *Terroirs et communautés rurales dans l'Europe Occidentale au Moyen Age* (Raquel HOMET) 294
- Woolf, Stuart, *Los pobres en la Europa moderna* (María Luz GONZALEZ) 299

SUMMARY OF ARTICLES 304

SOMMAIRE DES ARTICLES 309